

Luis Pulido Ritter

Filosofía de la Nación Romántica

SEIS ENSAYOS CRÍTICOS SOBRE EL PENSAMIENTO INTELECTUAL Y FILOSÓFICO EN PANAMÁ 1930-1960

FILOSOFÍA DE LA NACIÓN ROMÁNTICA

Seis ensayos críticos sobre el pensamiento intelectual y filosófico en Panamá 1930-1960

LUIS PULIDO RITTER

AMAZON EDITION

Portada: Kevin Reimer K.

ÍNDICE

PREFACIO

En el año 2006 fui invitado por Senacyt (Secretaría Nacional de Ciencia e Investigación) a una pasantía de investigación por cuatro meses en Panamá. Como candidato del CELA (Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena), solo pude sentirme honrado y orgulloso de que mi país pudiera darse el lujo de tener una institución que acorpara académicos panameños que residen tanto en Panamá como en el extranjero. Entre las actividades académicas, como ser profesor de la maestría de la Escuela de Español, donde compartí interesantes reflexiones y discusiones con los profesores del departamento, tuve la oportunidad de organizar un coloquio en mi antigua alma mater la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá. Entre los profesores invitados a una mesa redonda, cuyo tema era "El concepto de nación después de la entrega del Canal", uno afirmó que el nacionalismo panameño había estado plenamente justificado por las condiciones propias del país. Efectivamente, el doctor Humberto Ricord en su *Ensayo sobre la Nacionalidad Panameña en el siglo XX*, había escrito nueve años antes de la entrega del Canal, lo siguiente:

> El nacionalismo ya pertenece al ámbito de las ideologías. Pretende fundarse en la nación y la nacionalidad. La corriente nacionalista adquiere fuerza en la segunda mitad del siglo XIX y principalmente en la primera mitad del siglo XX. Como fondo ideológico, el nacionalismo es una adhesión militante a los elementos de la nacionalidad, en contra de otros elementos económicos, políticos y culturales, que como factores extranjeros rivalizan con lo nacional. Su forma extrema es la xenofobia y el chauvinismo (1991:2).

El título de este trabajo *Filosofía de la Nación Romántica (1930-1960)* quiere presentar la articulación y la expansión de un discurso ya largamente establecido en el pensamiento panameño, un discurso que se articula cultural y académicamente entre los intelectuales, profesores y políticos. Pero, para evitar confusiones, me concentro aquí con este tipo de nacionalismo, el cultural-romántico, porque, sin duda alguna, el nacionalismo político, la soberanía del país y la recuperación del Canal, estuvo plenamente justificado históricamente. En efecto, el tema de este ensayo es el nacionalismo cultural romántico, que es un discurso que podría

designarse como de larga duración, como afirmaría el historiador Fernand Braudel, que se expresa en la literatura, la historia y la filosofía con textos fundacionales que marcaron un hito en el desenvolvimiento del discurso romántico del país. La selección de los textos y de los autores obedece a un cierto grado de arbitrariedad, gusto personal, al decir de Eric Auerbach, pero tampoco no dejan de tener su valor como textos obligatorios de referencia de tal discurso, textos fundacionales que no solo marcaron pautas de reflexión, sino a la vez determinaron la manera y la forma de estar y ser de los panameños en el mundo. Pero en el análisis e interpretación textual, por supuesto, hay dos momentos que se cruzan: el contexto donde los textos han sido articulados e interpretados y el contexto e interpretación del quien recurre a ellos bajo su propia manera y forma de estar en el mundo. Por lo tanto, quien analiza estos textos considera que el nacionalismo mismo es una forma extrema de representarse la nacionalidad de un país. A diferencia del profesor Ricord que afirma que el chauvinismo y la xenofobia es la forma extrema del nacionalismo, considero que precisamente el chauvinismo y la xenofobia es el contenido mismo del nacionalismo y, especialmente, del nacionalismo cultural romántico.

Los elementos de la nacionalidad romántica, es decir, los elementos étnicos (incluida la raza, aunque sea "mestiza" o "mulata"), la cultura (el folklore, los cuentos ya sean orales o no, la literatura, etc.), y la tierra (el interior, lo profundo) son elaborados y construidos bajo una representación única, centralizada y homogénea. A un pueblo se le hace acreedor y depositario de una tradición, tanto en el presente, como en el pasado, como lo ha analizado Eric Hobsbawm. A esta representación única, centralizada y homogénea de la cultura, a pesar que puedan recalcarse diferencias culturales, étnicas y sociales, es lo que comprendo aquí como la nación romántica, porque son los elementos de una nacionalidad que son seleccionados por un proceso de exclusión, destilación y momificación. No ha sido mi preocupación principal analizar los orígenes de la nación romántica, sino más bien su fundamentación (construcción discursiva) en los textos y de aquí que cada lector tiene la libertad de entrar en este libro como mejor le parezca. Efectivamente, he tratado de establecer relaciones entre los textos, pero sin llegar a construir una línea, una selección, un punto de origen. Cada ensayo es un universo particular, pero conectados por la transformación y tonalidades que cada autor le imprime a la noción de lo romántico.

Con Justo Arosemena (independientemente del debate de si Panamá como estado-nacional o nación debería ser parte de Colombia o no, si fue inventado por *wall street* o fue producto de los panameños) [1]es fácil reconocer que los elementos de la nacionalidad romántica, como la lengua o la etnia, no están presentes en su fundamentación del municipio o del común en la segunda mitad del siglo XIX.[2] En este sentido, Hobsbawm señala que, en el mundo hispánico, la palabra nación adquiere su forma romántica primeramente en 1925, cuando el diccionario de la Academia Española introduce la lengua, el origen étnico y una tradición común para definir aquel concepto (1991: 26). Pero es muy interesante llamar la atención que ya en 1811 Simón Bolívar, el ilustrado sudamericano de ultramar, definía claramente en su *Carta de Jamaica* de que el Nuevo Mundo debería tener una sola nación, y, por tanto, un solo gobierno por tener un origen, unas costumbres, una lengua y una religión comunes. Y que precisamente lo que obstaculizaba esta idea de América eran los caracteres desemejantes, las situaciones diversas, los intereses opuestos y los climas remotos (Bolívar 1990: 22).

Sobrepasa los límites de este trabajo establecer la exacta genealogía de la transformación romántica en Panamá, es decir, cuándo se pasa de la geografía como elemento distintivo fundamental de la nación a la lengua, a la etnia y a las tradiciones. No obstante, asumo que con el arielismo ya se tenía temprano – en los albores del siglo XX – un comprensión romántica y coherente de los elementos de la nacionalidad en América Latina. Pero con Belisario Porras me atrevería afirmar que ya hay una clara posición romántica – una crítica anti-moderna de la modernidad en el país – de los elementos que marcan la identidad, la nacionalidad, la pertenencia a un pueblo como la sangre, la tradición, la religión y el lenguaje con su cuento *El Orejano* de 1882 y su *Carta a un Amigo* de 1904[3]. Porras es, posiblemente, el primero que mejor marca esta dualidad de la modernidad panameña, entre una modernidad/antimodernidad romántica (con fuertes matices patriarcales basado en el lugar de la mujer, la tierra y el pueblo) y un pragmatismo fundacional que, incluso, le permite ser quien traiga (con Octavio Méndez Pereira y otros entre los años quince y treinta de la pasada centuria) a profesores norteamericanos, cuya filosofía educativa se articulaba en el pragmatismo, como muy bien lo analizó Alfredo Cantón en su olvidada obra *Desenvolvimiento de las Ideas Pedagógicas en Panamá* (1954). Con Porras, la modernidad en Panamá – discursividad entre

tradición romántica y “progreso”, entiéndase esto último como fundar escuelas, hospitales, puentes, etc., – entra en un péndulo, en un juego contradictorio y complementario, entre afirmación de lo romántico y la accesibilidad a los beneficios y ventajas que pueda ofrecer la inserción del país en la modernidad con el Canal, aunque desde muy temprano en 1890 él formula su crítica a esta modernidad caracterizada por el comercio “de querer fortuna sin trabajo ni ahorros” (en Sisnett: 399).

Para ver la dimensión del fenómeno Porras es importante señalar que son dos mundos irreconciliables los que separan a un Mariano Arosemena de un Belisario Porras (a pesar de su extraordinario pragmatismo), no solo por la data de sus escritos, sino por la manera de vivir e imaginarse la modernidad.[4] El primero, utilitarista, para quien la modernidad era la entrada y la apertura del país al comercio y el segundo, a nombre del interior, de su atraso, constata que lo “único que ha progresado es la Capital y Colón, su vecina, a una y otro lado de ambos océanos (en Sisnett: 395). En Panamá, la modernidad ha estado caracterizada por el comercio, la llamada Zona de Tránsito que, en la teoría de la dependencia, formulada por Alfredo Castillero Calvo en su ensayo *Transitismo y Dependencia* depende con más crudeza de “los focos metropolitanos ya fuesen colonialistas o imperialistas” (1973: 18). Y la industria y naturalmente la agricultura, la tierra, han sido comprendidas dentro de la discursividad romántica como algo propio y nacional ya planteado por Porras: “cierto que antes, aunque en luchas con las presiones de este clima, confiábamos en nuestros esfuerzos propios que redimen y dignifican y no esperábamos que nos viniese el Maná que hoy tanto anhelamos” (en Sisnett: 399).

Efectivamente, antes de 1926, año en que se funda la Academia Panameña de Lengua con el cual se sella el ideario romántico de nación bajo la dirección de Ricardo J. Alfaro, ya existían un cuerpo de textos y representaciones que permitían la sedimentación de este discurso. Y lo cierto es que en 1926, en medio de la situación neocolonial de cuasiprotectorado, el político Olmedo Alfaro afirmaba en su ensayo romántico nacionalista *Del Gran Peligro Antillano* lo siguiente: “tenemos una civilización latina seriamente amenazada a menos que nuestros dirigentes tomen las medidas necesarias para contrarrestar el establecimiento de un poderoso núcleo de una raza extraña, con todas sus características manifestaciones en el centro de Latinoamérica” (citado por Westerman 1980: 97).

No obstante, se cometería un error si no se constata que otras ideas de nación o elementos de la nacionalidad – para no hablar de "proyectos" que remiten a una articulación política y social – circulaban entre los mandarines panameños antes de los años treinta. Por ejemplo, estaba la idea arielana de Eusebio A. Morales que no era tampoco ajeno a los elementos románticos de nación – origen común de historia, lengua, raza – que pretendía crear una nación a partir del sentimiento y el ideal; la idea pragmática de Méndez Pereira, de una nación de hombres libres, independientes y orientados hacia la práctica; y la de Diógenes de la Rosa, cuya idea de nación en *Tamiz de Noviembre* la tomó del español Ortega y Gasset como proyecto de futuro. Pero es la idea romántica de nación – que tampoco no excluye a las otras – la que termina articulándose y sedimentándose en la representación discursiva, una idea antimoderna que puede verse en el ensayo de Méndez Pereira de 1946 *Panamá, País y Nación de Tránsito* (1987). Con este ensayo se plasma la asimetría entre la modernidad panameña caracterizada por el Canal, la inmigración, la fractura de la soberanía del estado-nación y su representación discursiva. Es una asimetría que se reproduce desde la segunda mitad de la década del cuarenta en la literatura, la historia, la filosofía y el pensamiento en general. Sin olvidar, al folklore e, incluso, a la música[5]. Es, además, con este ensayo de Méndez Pereira que se cierra una época (el optimismo con respecto a Panamá como parte de la modernidad que pueda representar el Canal) y la decepción frente a esa misma modernidad que encuentra todos los instrumentos posibles de su crítica en toda la discursividad romántica ya lentamente elaborada desde finales del siglo XIX en la que Porras puede dar interesante testimonio en sus escritos y que también está expuesta "orgánicamente" con la fundación de la Academia de la Lengua en 1926.

Con el ensayo de Méndez Pereira, por ejemplo, no se lee que el Canal – como epifenómeno que pueda ser de la modernidad – sea el culpable de que en Panamá se esté creando una "psicología de pueblo de tránsito" (62), sino que el descubrimiento mismo de Colón es designado como un mal, pues allí está el origen de la pérdida del hombre que deja el campo y la industria. La misma palabra tránsito que encierra al turista, como mercancía, denota una oposición a lo propio, a lo no fijo, a lo que no se establece en el espacio. La modernidad y el tránsito en Panamá son sinónimos de estar desarraigado. El tránsito está opuesto a la tierra, al interior, a lo permanente, como dice Méndez Pereira, con respecto a los españoles "en el Istmo no construyeron

para la eternidad, sino para posadas en el camino, o para el comercio de tránsito para viajeros" (63). En fin, La "Zona de Tránsito" y el "Interior de la República" son dos expresiones metafóricas que pertenecen al mismo juego de relaciones, pues la primera nos remite a la superficie, a lo superficial y la segunda a lo profundo, a lo nacional[6]6. El "interior" de la República se define por todo lo que no es el "tránsito", porque es todo lo que viene de afuera, la amenaza, lo que no se queda y está para el beneficio y provecho de otros. El "tránsito" es el extranjero, el anti-nacional, el lugar codiciado por los piratas, los colonialistas, el imperialismo. El "tránsito" es, como dijo Méndez Pereira, el mal que provocó el hecho que nos descubrieran. Si para Mariano Arosemena el "tránsito" era la oportunidad para que los poblados usufructuaran directamente del comercio, toda la crítica romántica de la modernidad panameña, por la construcción del Canal, en particular, y por la modernidad de la llamada Zona de Tránsito, en general, fue precisamente la amenaza contra la lengua, la tradición, la religión, considerada como propia.

En efecto, es posible que este sustancialismo que le corresponde a la "Zona de Tránsito" y al "Interior de la República", que es designado por Bachelard como un obstáculo al conocimiento científico, haya sido una de las dificultades de comprender la modernidad en Panamá, la transnacionalidad de la Zona de Tránsito, la superposición imbricada y contradictoria de lenguas, discursos, orígenes y biografías personales. En este sentido, la teoría de la dependencia que solo pudo formularse en un mundo que era propio de la Guerra Fría, con sus bipolaridades, sus centros y sus periferias, sus dominantes y dominados, reforzó este sustancialismo al ver el comercio – propio de la "Zona de Tránsito" – "para favorecer las comunicaciones ultramarinas a través de su territorio" (Castillero Calvo: 18). Hay que poner atención que se utiliza la preposición "a través" y no, por ejemplo, "en", y con ello entonces el espacio de la "Zona de Tránsito" se metaforiza como un lugar de paso.

Filosofía de la Nación Romántica (1930-1960) es un análisis crítico del sustancialismo o esencialismo romántico de la nación panameña. Aquí no se hace una propuesta, pero sí una revisión, es decir, el análisis no persigue otra finalidad que tratar de abrir una posible puerta para la comprensión del Panamá actual, sus retos intelectuales y su posible futuro en un mundo cada vez más complejo e interrelacionado. Y a diferencia de hacer una Historia de las Ideas, que está marcado por las necesidades de fundamentación de un

pensamiento nacional hispanoamericano, lo que aquí se hace es una Historia Intelectual, que es el análisis de las intersecciones de construcción de discursos, el romántico (lengua, etnia, cultura), en diferentes dominios del saber y la creación[7]. Aquí se parte de la observación de que el discurso romántico es una red que entrelazó y expandió un andamiaje discursivo en diferentes órdenes, en otras palabras, la especialización – que se dice ser propia de las ciencias sociales, filosóficas e históricas – estuvo marcada por realizar un giro en la comprensión de la nacionalidad panameña, un giro que debería fundamentar – incluyendo a la geografía y a la tierra – a la nacionalidad panameña.

En la década de los cuarenta y de los cincuenta, como ha señalado Jean Franco en *The Decline & Fall of the lettered city. Latin America in the Cold War* ((2002), había una construcción de esencias nacionales en el pensamiento hispanoamericano. [8]Lo aquí analizado no fue un fenómeno único y exclusivamente de Panamá, aunque lo particular en Panamá fue que la articulación del discurso romántico, entre otros elementos, estuvo marcado por factores decisivos: la construcción del Canal y su correspondiente status político y la inmigración regional y transnacional. En efecto, la modernidad en Panamá fue la apertura y el quiebre a la vez de un espacio transnacional e intercultural, jerárquico y diferenciado, que abrió la discursividad romántica como lectura que construía una crítica antimoderna al seleccionar – con un bisturí – lo que era panameño. La experiencia con la modernidad en Panamá es la transnacionalidad y su opuesto, es la diferenciación y su negación, es la cerrazón frente a una modernidad que se establece como negadora y creadora de tradiciones, donde el nacionalismo era precisamente la prueba de esa transnacionalidad que convirtió los espacios de representación – como las ciudades de Panamá y Colón – en un sistema de trincheras donde se debería ganar la batalla de la nación romántica. Fue esta una batalla que se realizó en todos los órdenes de la representación, una batalla que terminó empobreciendo al país, que acabó con su capital más dinámico e interesante, es decir, la transnacionalidad diferenciada, abierta y democrática y que ya había comenzado a ser trabajada en textos olvidados como muy bien lo señala el prólogo de Alfredo Figueroa Navarro a *Las Noches de Babel* de Ricardo Miró[9]. Es precisamente este (el que ha pasado a ser el poeta del nacionalismo panameño y de la nación romántica por su poema Patria) quien nos ha ofrecido una lectura de la modernidad panameña, su transnacionalidad,

aunque estamos muy lejos aquí de querer convertirlo en padre fundador de un tipo de discurso determinado, a pesar que se afirma que es “una de las primeras novelas urbanas hispanoamericanas” (Gewecke 2000:173). Lo que se quiere puntualizar es que con Ricardo Miró la transnacionalidad panameña alcanza la representación al escribirse desde la primera página de la novela, lo siguiente:

> Las calles de la moderna Babel interoceánica zumbaban llenas de una multitud heterogénea que hormigueaba, alegre y vocinglera, con aquel contento del pueblo trabajador en vísperas de una fiesta. Los coches, los tranvías y los automóviles pasaban cargados de hombres y que expresaban en sus rostros la alegría de vivir, y de vivir bien. De las puertas de la gran estación del ferrocarril brotaba una multitud cosmopolita y pintoresca, que se disgregaba por la gran explanada que existe al frente, y precipitándose en tranvías y coches se repartía, tomando distintas direcciones. El Gran Hotel internacional resplandecía, profusamente iluminado, y una orquesta de señoritas alemanas llenaba de animación los comedores. Después, a lo largo de la Avenida Central, los restaurantes y los comercios, todo lleno de gente, se sucedían en un desorden inquietante y febril que denotaba la fuerza y la vida de la joven ciudad que vigila la entrada del Océano Pacífico (15).

En una atmósfera salpicada con algunas gotas decadentistas, con algunos personajes que recuerdan un cierto modernismo tardío y una ansiedad de europeizar con algunas pinceladas a Panamá, Miró está muy lejos de convertir a la ciudad de Panamá con sus comercios, con su cosmopolitismo y con sus burdeles en el origen de todos los males del país, como pudo verse a partir de los años cuarenta con Octavio Méndez Pereira. Pero lo que también salta a la vista es que ya aparece la Zona del Canal y el barrio Calidonia, donde vivían los antillanos, que el designa como “extremos” (34).

Este trabajo, sin embargo, seguirá la pista del discurso romántico, sus intersecciones, sus duplicidades y sus contradicciones, entre la transnacionalidad que inaugura la modernidad en Panamá y la cerrazón frente a este fenómeno de alcance mundial y regional[10]. Es un trabajo que

hemos dividido en dos capítulos principales[11], conscientes que esta división responde más bien a una formalidad expositiva, pero que permite metódicamente clasificar y comparar los materiales escogidos. Por ejemplo, de salida podrá verse que la idea romántica de nación tuvo su legitimidad, tanto en el mundo académico de los profesionales de las disciplinas, como en el debate público de los humanistas, y así espero mostrar la concatenación, la transformación del discurso y su sedimentación entre los intelectuales y escritores panameños.

Quisiera dedicar este trabajo al Dr. Aristides Martínez Ortega y al Dr. Alfredo Figueroa Navarro, profesores de la Universidad de Panamá y amigos entrañables de mi fallecida madre, amistad que es para mí una gran herencia, la mejor que he recibido. Al Dr. Marco Gandásegui, mi antiguo profesor de la Escuela de Sociología de la Universidad de Panamá y amigo quien me ha ofrecido todo el apoyo necesario y el circuito del CELA y de la revista Tareas, institución fundada por Ricaurte Soler, intelectual que admiro y respeto, a quien le debo muchas reflexiones en este trabajo. A la profesora Ingrid Böttcher de Lange, directora del Lectorado de Español de la Universidad Europea de Viadrina (F/O), por su apoyo y amistad a través de muchos años en este departamento donde trabajo. A la Dra. Jean Franco, profesora émerita de la Columbia University por su amistad, textos y reflexiones que me han acompañado desde hace ya muchos años. A mi hermana Luisa por haberme fotocopiado muchos textos y documentos que he necesitado y, además, por haberme representado en la entrega del Premio Miró que ella también se merece por su diligencia, interés y dedicación. Al Dr. Humberto Ricord, profesor jubilado de la Facultad de Derecho, de la Universidad de Panamá, por haberme ayudado – sin saberlo él – a escoger el camino que es la pasión que inspira estos ensayos. A los profesores Ricardo Arturo Ríos Torres y a Enrique Jaramillo Levi, escritores y promotores culturales, por haberme siempre dado su buena voluntad y amistad cada vez que llego a Panamá. A la escritora Rose Marie Tapie por haberme ofrecido la oportunidad de ser miembro del grupo literario Letras de Fuego y por haber llevado este manuscrito al INAC. Tampoco no puedo dejar de mencionar a quienes me han ayudado a corregir este manuscrito, a Isolda De León, a Sara Ferrer y a Victoria Pérez, a quienes les estoy muy agradecido.

También quisiera dedicar este trabajo a aquellos intelectuales panameños que han contribuido a crear Patria, esta tierra que tanto queremos, y que

aparecen en el transcurso de los ensayos. Finalmente, no podría cerrar este prefacio sin dedicarle también este trabajo al poeta, político e intelectual panameño Eduardo Ritter Aislán (q.e.p.d.), apreciado y querido tanto por mi madre como por mí.

1. LOS PROFESIONALES DE LA FILOSOFÍA DE LA NACIÓN ROMÁNTICA

Ricaurte Soler (1932-1994) El Ideal en la Filosofía Panameña

> La tradición hispanoamericanista en el siglo XIX no deja de ser un venerable recuerdo histórico por la ausencia de esa mística que Rodó en el XX le supo infundir, creando así un movimiento continental de inmensas repercusiones. (Soler 54: 74).

1. La invención de la memoria romántica por los filósofos nacionales en la nación neocolonial: Historia de las Ideas

A partir de la década de los cincuenta aparece un tipo de discurso en Panamá que, hasta ese momento, no había sido parte de las coordenadas de la construcción de nación: la filosofía. Ensayistas panameños como Diógenes de la Rosa, Roque Javier Laurenza, José Isacc Fábrega y Baltasar Isaza Calderón se habían valido de la filosofía en sus trabajos, pero no eran filósofos en el sentido profesional del término. Otros ensayistas notables, liberales republicanos, como Guillermo Andreve, Octavio Méndez Pereira y José Dolores Moscote, también habían incluido reflexiones filosóficas en sus textos, sin embargo, estaban muy lejos de considerarse como filósofos. No eran profesionales de un discurso académico que encuentra su legitimidad en las prácticas institucionales y discursivas de una cierta tradición intelectual que se caracteriza por distanciarse de la *Lebensphilosophie* (filosofía de vida).

Puede decirse que los ensayistas panameños eran demasiado prácticos para dedicarse a la filosofía como profesión y a la vez demasiado teóricos para no considerar la filosofía en sus textos, aunque sus observaciones filosóficas estaban marcadas por una cierta *Lebensphilosophie,* por sus finalidades morales y prácticas. No eran pensadores en el sentido estricto del término, como podría definirlo un Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* (1947).[12] Pero al contrario de lo que piensa Arias Calderón con respecto a estos intelectuales y, especialmente, con Méndez Pereira, que él designa como "más pensador y literato que filósofo" (1981:412), podría decirse que antes que arribaran los filósofos profesionales a la escena en la década de los cincuenta, aquéllos eran más bien intelectuales (filosofía, literatura, política y pensadores), donde el mundo práctico, la construcción de la nación, estaba cruzado por los resultados filosóficos y políticos de su

época, diseños en los grandes discursos del liberalismo, del anarquismo y del socialismo, en fin, del humanismo de ultramar.

¿Y cómo podrían definirse a los filósofos profesionales? Es, en la Universidad de Panamá, que aparecen dos corrientes filosóficas para la década de los cincuenta, cuya preocupación será la creación de los fundamentos de la nación[13]. Las dos corrientes son, por una parte, la esencialista, que está tempranamente planteada en el mexicano Samuel Ramos[14] y, por otra parte, la historia de las ideas[15]. Soler se adhiere a la segunda corriente, como muchos otros filósofos de la región, especialmente, con Leopoldo Zea[16]. Con este, Soler mantendrá desde su primer trabajo un diálogo crítico que lo acompañará a lo largo de sus textos.[17]

En este estudio, que analizará las relaciones de la nación con la idea romántica de la misma (lenguaje, religión y etnia), me atrevería a designar a Soler, y a los filósofos profesionales, como los filósofos nacionales de la situación neocolonial panameña. Por la extranjerización del espacio[18], que es producida tanto por la fractura del espacio nacional (la Zona del Canal), como por la inmigración, los filósofos nacionales asumen la reconstrucción discursiva del sujeto nacional, ayudados por la ola nacional filosófica de América Latina. Pretenden crear una filosofía que absorba y supere las deficiencias reales de su idea de nación. Éstos, a diferencia del discurso narrativo literario, que se vale de la asociación, de la metáfora y de las alusiones, recurren a la tradición filosófica especializada para construir el sujeto lógica y conceptualmente y así darle forma a su *Nationsphilosophie*.

El fenómeno observado por Jean Franco con respecto a las diferentes lecturas en la constitución de las vanguardias europeas y latinoamericanas[19], puede también verse en el campo de la filosofía. Si la tradición filosófica moderna europea se va constituyendo en el marco de los estados nacionales por sus diferentes lecturas que se hacen de los "clásicos" griegos, el Renacimiento y la Ilustración, en América Latina se pretende crear una filosofía nacional por las diferentes lecturas de los pueblos que se han "conformado" en las fronteras de sus propios estados nacionales[20]. Aquí no se trata de una *Lebensphilosophie,* que quiere explicarles el mundo a los hombres con sus recetas de sabiduría sobre la vida, pero sí de una filosofía para la nación en la Guerra Fría que le dé forma a una postura romántica de la cultura en las sociedades latinoamericanas post ilustradas, donde la figura del ciudadano se había quedado como figura decorativa en

las constituciones de las repúblicas. Soler, sin duda, es un filósofo nacional romántico, no solo por querer fundamentar una filosofía "original" panameña y, por consiguiente, latinoamericana, sino porque efectivamente su Idea de la nación parte de un concepto romántico homogéneo de la misma: incluso las "minorías nacionales" pueden y deben conservar "sus especificidades" (1980:267). Y así se llega a legitimar finamente la "originalidad" propia de la cultura nacional, criollo-hispana, que se quiere construir.

En este contexto, él es el americano hispanista, el rodoniano hegeliano marxista, que está a la izquierda de Baltasar Isaza Calderón, de la situación neocolonial panameña. Él no construía la nación en la filología, como este último, pero sí en la filosofía, empeño que estaba dirigido a la fundamentación de una cultura nacional. Desde su primer trabajo, de 1954, uno puede respirar el aire romántico de su producción intelectual, su voluntad de "latinizar" o, más exactamente, de "afrancesar" al político, diplomático y hombre de negocios Justo Arosemena, convertirlo en el héroe emblemático para la nación[21]. Es en este que el filósofo nacional panameño concentra su preocupación de ganar un símbolo para la nación, en transformarlo por un golpe de fuerza, a pesar de algunas vacilaciones, en la figura paterna de la nación antiimperialista, nacionalista e hispanoamericanista[22]. Esta lectura, que hace Soler de Arosemena, está cruzada por su idea del hispanoamericanismo cultural, idea que logra fundamentar culturalmente con Rodó y Alberdi, pero que no es, según él, hispanista o hispanidad, que sigue la tradición conservadora y escolástica, porque el hispanoamericanismo cultural es resultado de la conjunción de la tradición que abre el renacimiento (la modernidad) con la cultura autóctona, "que se resuelve concretamente una unidad política y monolítica, justificada por la historia (hispanoamericanismo político)" (1954: 59). Pero puede afirmarse que el hispanoamericanismo cultural de Soler es una especie de hispanidad neocolonial, pues su idea romántica de hispanoamericanismo (lenguaje y cultura, para no decir de raza), está basada en una visión "monolítica" y "exclusiva", "como acto de dominación" (82).

No obstante, leyendo a Soler no logramos saber que Justo Arosemena, además, de haber sido político y ensayista filosófico, había vivido muchos años en New York, que hablaba inglés, que su segunda esposa había sido una norteamericana, hija de diplomático, y que hasta el final de sus días había tratado de convertirse en un exitoso hombre de negocios al querer

obtener la licencia de una empresa norteamericana para instalar lámparas de gas en la ciudad de Panamá. También quiso fundar un banco en Caracas. Es más, terminó sus días recibiendo una pensión por sus servicios y contactos para la Compañía del Ferrocarril, empresa norteamericana radicada en Panamá desde 1855.[23]

Y como todo buen hombre del siglo XIX, Justo Arosemena creía en el duelo para solventar infracciones y enajenaciones morales.

El concepto romántico de nación de Soler está claramente expresado en una de sus últimas obras *Idea y Cuestión Nacional Latinoamericanas* (1980). En este filósofo nacional no existe el ciudadano, el individuo, para no decir el hombre ilustrado, que él asocia con la Idea liberal, "ya en trance de degeneración desde el siglo XIX" (263). Como en la filosofía clásica alemana, a partir de Hegel, donde hay una desconfianza y un rechazo de la Ilustración, del individuo y del humanismo, para aquel filósofo panameño lo que existe son comunidades, culturas, etnias, el estado, clases sociales y relaciones económicas. Es decir, la crítica de la Ilustración europea sigue por Europa – el romanticismo pasado por el tamiz de las clases sociales – que le da forma y contenido al discurso neocolonial en la Guerra Fría.

El pragmatismo americano en el transcurso de la Primera Guerra Mundial se había asentado en Panamá como *Lebensphilosophie* entre los intelectuales liberales que creían en el progreso y en el individuo, mientras existía el optimismo con respecto al futuro que implicaba la inserción del país en el mercado mundial por el Canal de Panamá. Y la postura que rechaza esta posición se acentúa justo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando las élites económicas, intelectuales y políticas se ven "excluidas" de los beneficios de esta inserción[24]. Es entonces que se conforma una base romántica de nación que ya había tenido un primer impulso desde finales de la década del veinte, cuando se quiere fundar la Academia Panameña de la Lengua como contrapeso a la presencia anglosajona y antillana en el país[25]. Esta ambivalencia de la ciudad letrada panameña, finalmente se resuelve en Soler (como miembro de la nueva generación de filósofos nacionales que se forman en la Universidad de Panamá)[26] en un concepto de nación que es homogéneo autoritario. Y en su obra de madurez toma como ejemplo a Alemania e Italia por ser el estado quien asumiría jerárquicamente la formación del espacio nacional basado en la comunidad de lengua y así se lograría la "homogenización de la sociedad civil" (26). Este hispano americanismo soleriano, que pasa por un tamiz

rodoniano hegeliano marxista de la Historia de las Ideas, está apoyado por una cita bastante tribal de Engels, cuya idea de “grupos lingüísticos” era la base de la “formación de estados”, “nacionalidades” y “naciones” (14). Y esta idea tribal, jerárquica y autoritaria, porque debe consolidarse por el Estado, alcanza su cima cuando el filósofo nacional presenta a la nación como un bloque monolítico:

> En tanto que unidad de territorio, economía, lengua y cultura la nación convoca a la homogeneidad de la estructura y la superestructura sociales” (29).

La idea soleriana de nación para un país como Panamá, que entra en la modernidad por romper precisamente ese llamado y pretendido bloque monolítico al convertirse en una sociedad diferenciada por las inmigraciones sucesivas que afecta a toda la sociedad[27], significa una limpieza “étnica” simbólica que niega y se coloca en las antípodas de la modernidad del país. Soler es, además, bolivariano. Pero la modernidad en Panamá no ha sido bolivariana, pues su experiencia como nación no ha sido la Idea romántica del libertador de crear una nación con lenguaje, religión y tradiciones comunes como está expuesto en la Carta de Jamaica de 1811.[28]

Sin embargo, lo que hizo diferente a Soler de los críticos literarios que han querido fundamentar la nacionalidad y la nación panameña con el recurso de la nostalgia[29] (que también ha sido un elemento manejado por los teóricos de la postcolonialidad como Ashcroft y Griffiths) es que como buen hegeliano marxista cree en la idea del progreso de la historia. La nación romántica se fundamenta como proyecto, como realización, no como sentimiento o nostalgia, en que “el enriquecimiento de la personalidad individual” llega a “apropiarse” del “patrimonio común” que se “acumula” en esa “cultura material y espiritual”, es decir, que el individuo solo llega a realizarse como miembro de ese bloque monolítico que debería ser la nación romántica, pero no en la “sociedad burguesa”, que, por el “egoísmo”, imposibilita disfrutar “los frutos de la creación colectiva” (29).

Soler, en efecto, no es poeta. Pero su filosofía nacional está cruzada por un sentimiento poético romántico, por su búsqueda de los “orígenes” de la nación romántica, ya sea en los documentos o en una consciencia de clase criolla. Efectivamente, lo que seguiré observando en los ensayos y en los

textos literarios de otros autores, por cierto, la amenaza que representa para la formación del "criollo" el comercio, la modernidad, la apertura económica y la inmigración, lo encontramos en Soler al fundamentar que el "origen" de la clase criolla, su "consciencia", solo pudo ser posible cuando se finalizó la Feria de Portobelo en el siglo XVIII.[30] La consciencia "criolla", la población y su cultura, solo pudo formarse mientras Panamá no estaba envuelta en el tráfago comercial. No hay mayor dificultad a la "sedimentación" que este movimiento comercial que obstaculiza la conformación de una cultura "propia". Los filósofos nacionales, como Soler, reflexionan y construyen el pasado como reacción a la "amenaza", a la "penetración" y a la quiebra de los valores tradicionales (como la familia: la nación comprendida como cuerpo monolítico) que realiza la inclusión del país en el tráfago de gente, mercancías y valores.[31]

El mito fundacional – el siglo XVIII – ayudó a Soler para reemplazar la usurpación que es ejercida por la situación neocolonial, donde no podía reconocerse lo nacional del espacio inmediato: las ciudades de Panamá y Colón. Aparentemente, este filósofo nacional no le presta atención al Panamá moderno, al que le rodea, al Panamá que está inmerso en la modernidad, aunque toda su filosofía nacional se levanta con respecto a la fractura – de la sociedad monolítica – que realiza la situación neocolonial en el país. A partir de aquí su Panamá es el siglo XIX, sobre todo, una personalidad, Justo Arosemena, una ideología, el positivismo, y una meta: limpiar el siglo XIX de impurezas no hispanoamericanas, que no sean "propias" y que no sean "originales". Su Panamá del siglo XIX es la realización hispano americanista, rodoniana, de la cerrazón con respecto a la modernidad. No dirá como Rodó, que la democracia es una "zoocracia", ni como Ingenieros, que la democracia, es una "mediocracia", pero sí lo siguiente:

> La fundamentación histórico-geográfica de la nacionalidad panameña entronca directamente con los postulados filosóficos-políticos de la democracia liberal. Pero el liberalismo panameño decimonónico, ya lo hemos señalado, expresa en lo político el ser social de aquella burguesía comercial obsediada por el librecambismo y por afán de convertir el istmo en una gran "feria" o en un inmenso emporio (1964: 50).

Para este filósofo nacional la situación neocolonial panameña que de por sí es rechazada por la usurpación territorial que produce la condición de cuasiprotectorado del país, lo lleva a construir un espacio nacional ficticio en la decadencia, la pobreza y el aislamiento del siglo XVIII. Y a ganar además el siglo XIX para la memoria nacional. Soler es por excelencia el filósofo de la antimodernidad en Panamá, una antimodernidad que es camuflada por un repertorio marxista – que es precisamente una ideología de la modernidad – para terminar de enterrar la quiebra de la modernización postilustradora, donde el ciudadano y el individuo, con sus llamadas libertades en las conocidas democracias liberales y abiertas, nunca había podido legitimarse en la ciudad letrada romantizada. Si por la extranjerización del espacio, que fue provocada por la situación neocolonial (La Zona del Canal) y la inmigración, los escritores y los ensayistas panameños rechazaron la modernidad en Panamá, acomodándose en mundos imaginarios románticos, antimodernos, endógenos y cerrados, Soler, como filósofo nacional, hizo lo mismo al no levantar la mirada sobre la historia de las ideas hispano americanas por su interés de limpiar un siglo XIX de impurezas no autóctonas.

Al contrastar la obra de Soler *Idea y cuestión nacional latinoamericanas* (1980) con su primera obra Pensamiento panameño y concepción de la Nacionalidad durante el siglo XIX (1954), nos hacemos la siguiente pregunta con respecto a la Historia de las Ideas en Panamá: ¿no habrá sido una distorsión premeditada y autoritaria, hispanoamericanista y mutiladora de la construcción de la llamada memoria nacional? Pero, ¿para qué había de estar interesados en construir esta memoria? ¿De dónde provenía el complejo nacional de la Historia de las Ideas? De hecho, Soler afirmaba en contra de Justo Arosemena que la geografía era precisamente un mito[32]. Pero la misión entonces era demostrar que el mito geográfico, si bien era un fundamento de la nacionalidad, no era tan importante como la demostración que ofrecen documentos históricos de esa memoria nacional:

> El segundo elemento que actúa como formador de nuestra individualidad tiene raíz histórica, casualmente en nuestro pueblo del cual se ha dicho no tiene historia, vale más decir, no tiene historiografía (1954: 100).

En esta misión de reconstruir la memoria, bajo la Historia de las Ideas, se llega hasta 1824. Aquí se halla un documento fundador del "alma istmeña", pues es "una filípica" contra la dominación española…" (101). En este punto, puede escucharse en la voluntad intelectual de Soler de demostrar que la nación panameña posee historia, el eco de un Ortega y Gasset que – en su muralla filosófica, con respecto al pragmatismo americano, cuya filosofía este simplifica y la nivela al nivel de la inteligencia de un chimpancé[33] – había sido recibido por los hispanoamericanos para dedicarse a una reconstrucción casi hegeliana de la Historia de las Ideas ya recomendada por José Gaos en 1944.[34] No debe olvidarse que la dificultad de Ortega y Gasset para comprender la modernidad americana sería fundamentada con una filosofía ligeramente hegeliana, pues, en vez de afirmar que estos pueblos estaban sin historia, señalaba que estaban sin memoria para apoyar su posición de que los "norte" americanos – y los americanos – no habían logrado a hacer historia por ser pueblos jóvenes y por "vivir la prehistoria de sí mismo" (1981:173).

Si para un Hegel solo alcanzaban la historia los pueblos con un estado centralizador, para Ortega solo alcanzaban a salir de la primitivez, y la animalidad, los pueblos que poseían memoria o la más larga como los europeos..." (162). En este sentido, si bien los filósofos nacionales como Soler no se abrevaban directamente de Ortega y Gasset, su primer texto se escribe en el marco de esta cosmogonía de pensamiento sugerida por Gaos. A partir de aquí se comenzó a trabajar la memoria, la Historia de las Ideas, pues significaba entrar en la historia, única posibilidad real de encontrar una personalidad individual: la nación panameña.

2. Limpiar al siglo XIX de la modernidad

Si en Costa Rica Abelardo Bonilla planteaba que el "clima suave", entre otras cosas, de la meseta centroamericana, había sido propicio para la filosofía y el ensayo, y no para la literatura[35], en Panamá el problema de pertenecer a un país tropical no era asumido ligeramente por sus intelectuales y, especialmente. por la ciudad letrada. La dificultad de ser de un país tropical que, además, era "transitista" y "relativista", era coherente, por otro lado, con la opinión – manifestada entre líneas – del ensayista costarricense que consideraba al clima suave de por sí una virtud para la reflexión filosófica. Estas eran dos caras de la misma moneda eurocéntrica

que, en el caso de los intelectuales panameños, le agregaba una nota discordante a sus pretendidas búsquedas de una cultura nacional propia que estuviera a la altura de los modelos céntricos. Con diáfana claridad, en el prólogo que escribiera Rodrigo Miró, para el trabajo de graduación del joven filósofo panameño, heredero del Ateneo mexicano[36], en el cual este expone su tema y sus preocupaciones que lo seguirán a lo largo de toda su obra, se define la configuración intelectual de este complejo panameño, cuyo fondo, por un lado, fue el rechazo de la situación neocolonial y, por otro lado, la dificultad de aceptar la modernidad con su llamado calor tropical: En las áreas cálidas del Caribe, sometidas a un intenso tráfago humano y mercantil, donde la iglesia misma sucumbía al influjo del medio, la especulación filosófica no encontró tierra fértil. Coyuntura favorable ofrecieron, en cambio, distantes ciudades de ritmo asordinado y clima benigno -Bogotá, Quito, Charcas-, o centros que, como México y Lima, por su mismo extraordinario desarrollo permitieron muy diversos florecimientos (1954: XV).

Efectivamente, Rodrigo Miró constata que en Panamá no existían las condiciones "para un juego desinteresado de las ideas" y que "las instituciones religiosas tampoco lograron arraigo pleno" (XV). Además, por la lucha contra los piratas, Panamá fue centro de pilotos, cosmógrafos y expertos militares, "clima intelectual orientado hacia el conocimiento positivo y poco propicio a la escolástica" (XIV). Es decir, desde muy temprano, Panamá ya estaba inmerso en este proceso de modernidad que ya se anuncia desde la colonia, pero esta modernidad – entiéndase bien – es la que precisamente impide la reflexión filosófica y ensayística desinteresada.

Soler, en este sentido, sigue la misma idea, aunque haya afirmado que la modernidad "penetró en nuestras naciones fundamentalmente a través del pensamiento revolucionario de la Filosofía de la Ilustración" (14). La pregunta es, efectivamente, en qué pensamiento revolucionario estará pensando Soler. ¿El que proviene de Francia? ¿El jacobino? Para Soler el pensamiento de la Ilustración se concretizó en la independencia americana y, sobre todo, la reacción contra esto fue lo que él denomina "un pensamiento de contenido claramente positivista" (en Miró 1981: 386). En este ensayo desarrolla explícitamente su tesis de que Arosemena fue un positivista, que fue un fundador del positivismo paralelo y que, incluso, fue más allá de Auguste Comte y que precedió al mismo Durkheim en su

ciencia de los hechos sociales. Y a partir de aquí se expone la preocupación principal de Soler:

> Por ello precisamente Arosemena rechazó para su ciencia social el principio de utilidad que tan ardientemente defendió en sus concepciones psicológicas (384).

El problema para Soler es cómo entrar en la modernidad romántica por la crítica de los "fundamentos" de la modernidad en Panamá: salir del utilitarismo del siglo XIX que fue realmente la llegada de la modernidad a la ciudad letrada panameña. La independencia fue parte, efectivamente, del proceso general de emancipación que en Panamá estuvo muy lejos de ser épica, revolucionaria y heroica[37]. Pero, porque Soler está preocupado por fundamentar la "circunstancia americana" y, sobre todo, su "hispanoamericanismo cultural", que debe levantarse, por un lado, como contrapeso del "escolástico hispanismo", y, por otro lado, contra el utilitarista siglo XIX, está dispuesto a sacrificar la modernidad ilustradora que pudo haber existido en aquel siglo, por parecerle demasiado utilitarista, pragmática, anglosajona. El empeño filosófico de Soler responde, además, a la trillada y estereotipada manera de concebir a los países anglosajones, esquema de vieja data que se va formando a finales del siglo XIX y principios del veinte por los críticos de la modernidad, que, para ellos, es representada por los Estados Unidos: Rubén Darío, Vargas Vila, Rodó.

La estrategia de Soler, para meter a Panamá en el mundo romántico, es tratar de limpiar al siglo XIX de utilitarismo. El joven filósofo nacional sabe que es discutible y absurdo hablar de un "pensamiento que sea panameño" (1954: 6); sin embargo, está convencido que los países hispanoamericanos, "inclusive Panamá", han contribuido originalmente a la "cultura universal" (7). La pregunta, no obstante, es saber qué significa esta "originalidad". Para él esta contribución del "Pensamiento panameño adquiere su más genuina significación, sin que esto entrañe un descuido absoluto de la especulación filosófica, en su reflexión sobre la particularidad nacional y las expresiones autoconscientes de tal particularidad" (7). En este viaje hacia la particularidad nacional, que no debe olvidar la especulación filosófica, Soler considera que no hay reflexión filosófica que no esté ligada a lo político, pues aquí pretende encontrar su originalidad, justificación y sentido, fórmula que sirve además

para sentar las bases de la propia estrategia discursiva y así utilizar e interpretar los materiales analizados. Y en este pastiche filosófico en la cual puede escucharse el eco de Samuel Ramos, cuando este afirma muy protestantemente, por la ausencia de confesor, que el "examen de conciencia" pasa por lo que él llama la "introspección nacional" (148), el joven filósofo plantea en su intento de encontrar la originalidad, lo siguiente:

> Los intentos independentistas y autonomistas constituyen el estímulo que posibilita la introspección panameña sobre su autenticidad como ser colectivo claramente diferenciado (7).

Este mirar hacia adentro, la introspección, que es subjetivo y psicológico, lleva a Soler a coquetear con las esencias de la psicología del panameño, determinada precisamente por el "transitismo". Y este elemento, paradójicamente, acerca a Soler a los filósofos nacionales esencialistas. Cree encontrar en el "transitismo" una cierta invariabilidad en la personalidad del panameño como nación.[38] Y el "transitismo" conlleva un elemento que – para el filósofo que está interesado en la creación de una "cultura" panameña homogénea y monolítica – lo lleva a reconocer, contra su voluntad, lo siguiente: el relativismo[39]. Pero este mismo "relativismo" que el acentúa como característico en la cultura panameña, es lo que le ayuda a acentuar la romantización de su héroe Justo Arosemena y de la ciudad letrada panameña del XIX. Aquí es posible entonces descubrir una dualidad, una vacilación, un territorio semántico que se mueve en dos direcciones: la primera es que el "transitismo", como fatalidad histórica, impedía la formación de una verdadera nacionalidad[40], hasta que se clausurara la Feria de Portobelo en el siglo XVIII que fue el "germen" de la conciencia criolla y la segunda, es la siguiente":

> En Panamá, el fuerte sentido de los relativo, y una psicología de amplia tolerancia, característica de nuestro pueblo, como de todos en la historia desempeñaron una función transitista, impidió la proliferación de las corrientes involucionarias. Las revolucionarias, no obstante, esporádicos intentos, tampoco han logrado efectiva vigencia, en razón precisamente del relativismo

> que define la psicología panameña. Se observa, pues, que el relativismo istmeño pudo haber sido de positivas repercusiones en el campo práctico y político (43).

¿Soler no estará pensando en el llamado pragmatismo, es decir, no como sistema filosófico, pero sí como *Lebensphilosophie* del pueblo panameño? Como joven rodoniano, bolivariano y ateneísta, Soler evita en el campo semántico – dentro de lo posible y solo para criticarlo – la utilización de conceptos como pragmático y utilitarista. Tan banal como pueda parecer y, precisamente, por esto llama la atención, el sistema semántico soleriano se levanta cuidadosamente de acuerdo a su objetivo de acentuar la no modernidad ilustradora del siglo XIX. Y este impulso ideológico lo lleva, por un lado, a mitificar al pueblo panameño, caracterizándolo por una "psicología de amplia tolerancia". Pero lo que resalta aquí es la ausencia de realidad y sinceridad del filósofo nacional con respecto a la modernidad social económica en Panamá y, especialmente, con relación a la inmigración antillana y china en el país[41]. Puede afirmarse que, en las ciudades de Panamá y Colón, en medio de una sociedad que pasaba por un proceso de diferenciación intensiva, la búsqueda de la identidad del pueblo panameño, impulsada por los intelectuales y los políticos, fue acompañado de la intolerancia y la segregación, y, como en el caso de Soler, de mitificación del "pueblo", como reacción de una comunidad imaginaria que se siente amenazada y rodeada de enemigos que la asechaban.[42]

Soler no es ajeno al problema del racismo. Pero en Panamá lo llega a encubrir o desconocer con la mitificación de ser un pueblo con una "psicología de amplia tolerancia". Mismo en su trabajo de doctorado de 1959 en el cual analiza al positivismo argentino, quiere limpiar el evidente racismo de un José Ingenieros a través de una pirueta intelectual eurocéntrica, pero que no se presta como modelo a seguir o imitar, sino, como excusa, para justificar la "particularidad" en América. Efectivamente, lo que yo llamaría como el eurocentrismo negativo, que utiliza el modelo Europa para crear un territorio de excepción y liberar las manos de toda responsabilidad y toma de posición crítica con respecto a lo considerado como "cultura nacional", es la otra cara de la moneda del eurocentrismo positivo, en la que ingenuamente los modelos son copiados o transformados de acuerdo a las necesidades de fundamentación. Como ejemplo de este

eurocentrismo negativo que crea este territorio de excepción y, por lo tanto, se “logra” disculpar al positivismo argentino, Soler escribe:

> El marxismo, que influyó sensiblemente no sólo en las doctrinas sociales de INGENIEROS, sino también en la de muchos otros cientificistas argentinos, dio lugar a un fenómeno muy notable en la historia de las ideas argentinas: la convergencia entre las ideologías democrático liberales y las doctrinas socialistas. Este fenómeno se complica si se considera la importancia que atribuyeron los positivistas argentinos a ciertos conceptos sociales de significación francamente conservadora (el papel de las razas, por ejemplo). (…) No obstante el carácter racista, y aún aristocrático que puede descubrirse en la obra de ciertos positivistas, sería erróneo considerar estas ideas como las más representativas de sus doctrinas sociales. Afirmamos por el contrario que mientras que en Europa las doctrinas surgidas de un aparto conceptual biológico (organicista) se caracterizan por sus tendencias claramente conservadoras, en Argentina el biologismo sociológico hubo de aproximarse a doctrinas sociales y políticas “progresistas (234 y 235).

La cultura criolla, ser progresista, el ímpetu de fundamentación nacional, andamiaje ideológico forjado en el transcurso de la Guerra Fría, implica para los filósofos nacionales un trastocamiento deliberado en que se crean territorios de excepción, particularidades y apologías ideológicas y políticas, ayudados por un relativismo filosófico que está cubierto por los intereses de fundamentación de la nación. Este procedimiento intelectual, que revela un estado espiritual de los filósofos nacionales, y que pasaría a designar como una especie de nihilismo neocolonial, está caracterizado por la crisis de efectividad y representatividad de los valores ilustradores que han “fundamentado” a la sociedad moderna. Es el espacio propicio, el territorio, que permite ejercer el corte con respecto a la modernidad.

Este corte, para el caso de Panamá, está ejemplificado en la manera con que Soler construye a Justo Arosemena. Si los “teóricos del neo-liberalismo republicano” (1964: 68) – una expresión soleriana para designar a Moscote y a Morales[43] – escribían biografías sobre Justo Arosemena tratando además de representar al hombre e individuo de carne y hueso, los filósofos

nacionales obvian este capítulo para construir al héroe nacional y se concentran en la Idea, lo latinoamericanista, y contemplarla, así como una entidad universal y eterna que, sin embargo, está sujeta a la historia[44]. Para ello, entonces, como reconoce Nils Castro, hubo que acentuar lo que en Arosemena fue una temática menor y que está disperso en publicaciones y periódicos de países distintos (1974: 9). Sin embargo, esta no es la preocupación primera de Soler, a pesar que ya en 1954 lo declara como "figura señera del pensamiento nacionalista del decimonono" (95).

Lo que está en juego en Soler es mucho más radical, más punzante, de "más larga duración" como diría el historiador Fernand Braudel: limpiar, dentro de lo posible, al siglo XIX panameño de modernidad, sacarlo del proceso general de apertura, transferencias e intercambios que, justamente, posibilita la modernidad, a pesar que él reconoce que la pretendida y construida originalidad – realizada por el filósofo nacional – del héroe nacional no responde "a las vigencias que a priori postule un americanismo cultural" (122). Sin embargo, a partir de aquí él sigue su meta, es decir, tratar de limpiar al utilitarista y benthamista siglo XIX panameño, personificado en el icono nacional Justo Arosemena[45]. Consecuentemente, aunque con muchas dificultades, él presenta a Arosemena como un caso ejemplar del pensamiento panameño, porque "su positivismo constituye una dirección genuinamente autóctona" (38)[46]. Si, por un lado, Soler pretende hacer de Arosemena, para demostrar la "originalidad" americana, un adelantado del positivismo europeo, por otro lado, por el relativismo del "pueblo panameño", va limpiando lo que pudo haber de modernidad en la ciudad letrada panameña al crear una simbiosis entre la fe (el agnosticismo) y la ciencia (el utilitarismo).[47]

En un lenguaje de connotaciones semánticas sexuales y patriarcales, donde la filosofía cultural sería medida por su impotencia congénita o no de producir cultura universal, Soler tiene la dificultad de reconocer que si hubo un político y pensador en Panamá que era anglófilo es, precisamente, Arosemena, aunque el filósofo quiera convencernos de que el panameño dejó de ser benthamista al fundamentar su doctrina con elementos cientificistas y positivistas (27). Y es que para Soler el positivismo estaba más cerca del socialismo, como quiso demostrarlo con su trabajo de doctorado sobre el positivismo argentino. Efectivamente, él trata de encontrar "originalidad", donde no la hay, justamente en la filosofía moral y ética del benthamista panameño por su "variante" positivista y sospecha, no

obstante, que la búsqueda de "originalidad" es tan forzado como un supuesto americanismo hispánico. Es más, el filósofo nacional va más lejos cuando afirma que Bentham en la filosofía teórica, no fue original, pues siguió a los griegos y la "tradición ética inglesa" (23).

La primera obra de filosofía nacional de Soler, que es la base de su producción posterior, es una entreverada construcción donde se confunde ideología, nacionalismo y romanticismo. Su filosofía, sometida a su idea de la nación romántica, en el contexto de la Guerra Fría, no le permitió aceptar que el político y ensayista panameño era sencillamente un benthamiano y que su federalismo y leseferismo pertenecía a la ideología liberal del siglo XIX. Que su filosofía, además, expuesta en sus *Apuntamientos*, estaba muy lejos de ser original como lo plantean los "neoliberales" Moscote y Arce por no estar preocupados de hacer de Arosemena un padre fundacional de la nación o la nacionalidad.[48] Llama la atención este contraste en la ciudad letrada panameña de la década del cincuenta: los jóvenes filósofos nacionales necesitaban un padre fundacional, a pesar de no estar de acuerdo con su universo político y filosófico, y los viejos "neoliberales" no mitificaban a este personaje, aunque en parte estaban de acuerdo con sus supuestos liberales.

Arosemena aspiraba para Panamá – para la seguridad y él éxito de su vía transístmica – una neutralidad garantizada ya sea por Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos y Cerdeña en 1857 (Beluche 1997: 74). Además, es cierto que pudo haber escrito un puño de artículos "nacionalistas", como también lo recalcaron Moscote y Arce en su biografía sobre Arosemena, pero éstos estaban muy lejos de forzarlo en una dirección romántica. La anglofilia de Arosemena tenía su justificación en que para él, como para muchos de su generación, Inglaterra era el ejemplo de la nación moderna. No solo con respecto a la economía, sino también por su sistema político[49]. Y como Soler lo sabía lo que más alcanzó fue convertirlo en un agnóstico y medianamente en positivista[50], a pesar que aquél jamás tuvo conocimiento del sociólogo francés Auguste Comte[51]. A pesar que Soler quiso afrancesar la segunda mitad del decimonono panameño (1954: 51), afrancesamiento que tuvo lugar en muchos países de América, Arosemena, valga la observación, no venía de una tradición jacobina roussoniana, ni era francófilo, y su espíritu estaba muy lejos del humanismo clásico francés[52]. No era bolivariano, más bien Gólgota, santanderiano[53]. Y si hay algo del espíritu francés en Arosemena no hay que buscarlo en su filosofía política o

moral, sino en su infructuosa voluntad de mejorar el mundo postilustrado con inútiles constituciones que no pasaban de ser bellos edificios y letra muerta[54]. Y el único no inglés, que correspondía con sus intereses intelectuales y políticos, había sido el descendiente de hugonotes suizo Benjamin Constant con su liberalismo político, porque este planteaba que debería limitarse el poder del estado por ser una amenaza a la libertad. Y al igual que este, Arosemena creía simultáneamente que el regionalismo e, incluso, la religión, elementos tan poco republicanos franceses, servían como contrapesos al poder civil del estado[55].

Llama la atención cómo el filósofo nacional Soler, que es precisamente un crítico del hispanismo, sale de pronto a la defensa de la Madre Patria, cuando le reprocha a Arosemena que su visión de la historia de América es "bastante convencional", porque considera que "América es para España una mina de oro y un campo de catequización" (1954: 72). Soler, a diferencia de Arosemena, considera falso que las leyes protectoras de indios en la colonia hayan sido la excepción y no considera que el "retraso latinoamericano" habría que buscarlo por "la condición misma de la madre patria" (71). Efectivamente, según la tesis de Soler, expuesta en *Formas ideológicas de la nación panameña* (1964), en Panamá, a diferencia del resto de los países hispanoamericanos, las instituciones feudales como las encomiendas, los mayorazgos y las reparticiones, "no llegaron a arraigar con intensidad en el istmo" (13). Reconoce, por un lado, el germen y el potencial de modernidad que ha caracterizado al país desde la colonia, pero, por otro lado, cuando se trata de comprender la modernidad panameña desde el siglo XIX con sus elementos liberales, librecambistas, federales y democráticos, sucumbe frente al debate planteado en la Guerra Fría, donde las ideologías políticas y filosóficas neocoloniales asumieron una romantización y cerrazón cultural con respecto a los retos mismos que planteaba la existencia de Panamá como "ruta comercial y de tránsito". En fin, todo el empeño filosófico soleriano, de fundamentar una nación panameña y latinoamericana, que fuera "nuestra", fue hasta uno de sus últimos trabajos de 1980, el intento fructuoso o infructuoso de rodonizar y de atenizar una cultura moderna que se caracteriza por erosionar la utopía de las unidades culturales románticas en América Latina y, especialmente, en Panamá[56].

Isaías García (1927-1968) El Profeta Místico de la Nación Panameña

1. El fantasma de Stalin y del pragmatismo: el franquismo es la tercera vía a la nación

En la Guerra Fría los intelectuales y, particularmente, los filósofos nacionales, giraban en torno a una cita que era punto de referencia obligada para la comprensión de la nación[57]. Esta cita de Stalin era el espejo importado en la que se miraban, sin distinción de posiciones, los preocupados por saber "qué" era la nación panameña, como lo ilustra muy bien el debate entre Roque Javier Laurenza y José Isaac Fábrega en 1957[58]. En este debate no se toma directamente esta cita, pero se respira su presencia, el fantasma de esta cita que recorre el debate intelectual. Efectivamente, aplicar la cita de Stalin en Panamá, bajo las circunstancias de la fractura territorial, el "enclave" canalero y la inmigración antillana, llevaba necesariamente a la conclusión de que en Panamá no había una nación. Panamá representaba lo contrario del paradigma staliniano de nación, aunque, valga la pena afirmarlo, era el ideal compartido de nación por los intelectuales en el transcurso de la Guerra Fría. Era el ideal que estaba presente en la década de los cincuenta, mismo en los filósofos americano hispanistas, como Diego Domínguez Caballero, que estaban lejos de la ideología marxista[59]. Aquella cita de Stalin está presente no porque se la adhiere directamente, pero sí por la búsqueda de una fórmula que permitiera hablar, sin embargo, de nación en esos términos. La empresa de Ricaurte Soler no tenía otro sentido. Domínguez Caballero era un esencialista, que promovía la Historia de las Ideas[60], pero sin seguir la variante rodoniana hegeliana marxista de Soler, inspirada por Leopoldo Zea. Más que Soler, cuyos textos son claramente interdisciplinarios, por la relación de la filosofía, la historia y la política, Diego Domínguez Caballero intenta permanecer dentro del estricto discurso filosófico. El mundo de este filósofo está "intoxicado de esencias" (como diría Patrick Romanell) y, efectivamente, se convierte en el representante y promotor de la fenomenología husserliana, aunque no es husserliano, pues toma prestado tan solo las palabras de la fenomenología para terminar hablando de la esencia que le preocupa: la panameñidad[61].

Es la panameñidad con sus esencias lo que dirige los esfuerzos intelectuales de Domínguez Caballero. Y el aparato fenomenológico – la reducción, la cosa, las esencias – es una capa muy delgada que cubre el espíritu nacionalista y cristiano, panameñista, hispanista y romántico[62]. De hecho, tanto el fantasma del pragmatismo, como el fantasma de Stalin, han perseguido toda su vida al filósofo[63]. Y la tercera vía no hacia el socialismo, pero sí hacia la nación, era en las circunstancias de la Guerra Fría una búsqueda de sentido y posición para una parte de la intelectualidad panameña que veía amenazada su entendida identidad nacional y cultural - como ellos la entendían. Para esta intelectualidad que ve con extrema desconfianza, inseguridad y con un sentimiento de inferioridad el impulso de la modernidad neocolonial en Panamá[64], el progreso no es una conquista hacia el futuro, ni en su versión marxista o liberal, sino es una especie de "introspección" personal y colectiva – volver a Samuel Ramos[65] – en la que "el verdadero progreso es el progreso hacia uno mismo" (1952: 89).

Esta tendencia espiritualista representada por Diego Domínguez Caballero en que la nación es envuelta en un halo de "enigmaticidad" para convertirse en la "fuerza interior", el "motor del pensamiento" (55), de la búsqueda de la panameñidad, es la *Wahlverwandtschaft*[66] *que* debió existir entre el profesor y un joven de provincias que había sido abandonado por su padre y había pasado por las filas del Partido Comunista (el Partido del Pueblo): Isaías García[67]. Este joven – que al ser un niño había ido asiduamente a misa y que había verdaderamente salido de un hogar humilde, cuyo hermano, Moisés, asume gran parte de la responsabilidad familiar – es el que con su tesis de grado, para obtener la licenciatura en filosofía, marca la trayectoria de una generación en los avatares ideológicos de la Guerra Fría en el contexto panameño. Esta es una generación que se movía en el rodonismo, el marxismo, el stalinismo, el antiimperialismo, el americanismo, el hispanismo y, además, en el misticismo católico. En el joven Isaías García, más que en cualquier otro de su generación, se logra plasmar esta curiosa trayectoria de ideologías, se expresa con sorprendente claridad esta *Weltanchaung* neocolonial, de rechazo a la modernidad, y, por otro lado, la búsqueda del progreso bajo el espejo eurocéntrico. Y este doble posicionamiento ya está fundamentado desde sus primeros artículos publicados en la revista estudiantil *Acla*[68]:

> El hombre es un producto del medio, de las circunstancias, lo que le impide ser completamente libre para seguir sus convicciones; no puede ser el artífice de su dicha, decía Marx, indiscutiblemente esta es una verdad absoluta. El hombre desde que nace está encadenado a un medio determinado y, durante su desarrollo actúa según las circunstancias, según su situación. De ahí que no puede ser el artífice de su dicha como tampoco es responsable de sus actos. Todos sus actos están sujetos a un algo que lo determina"…
> "El carácter más perverso del hombre, sus instintos más animales, la pérdida de su dignidad y todos los demás males de que adolece, no son más que los efectos del sistema capitalista (tomado de Moreno Davis 1975: 337).

En esta mezcla de Marx, Ortega y Gasset y cosmogonía católica – el hombre como un niño que no es responsable de sus actos: "perdónalos porque no saben lo que hacen" –, Isaías García proyecta un universo que está en las antípodas de uno de los elementos de la modernidad: el individuo que se desprende de las ataduras sociales o económicas que lo atan a la sociedad de castas, al gremio o a la clase social. La modernidad, el individuo liberado de los amarres sociales, dueño de su "destino" o, como diría Ortega y Gasset, de sus "circunstancias", no ha llegado a la prosa del joven García. Lo que para él es una verdad absoluta, aparte de que se apoya en Marx para afirmar sus frases, es el hecho de que en la tierra, al menos que se "socialicen los medios de producción", es imposible redimir al hombre ya no del pecado, pero sí de la miseria que "es más espantosa que la muerte" (337). En esta presencia del espíritu cristiano católico, que pervive por el rechazo de este capitalismo en el cual "centenares de mujeres son arrojados al vicio y la prostitución" (337), Max Scheler, un filósofo muy bien comentado en el medio panameño, habría podido reconocer la moral de los resentidos:

> Todo aquel que siente el aguijón del hambre y el dolor de la miseria se da cuenta que vivir en este medio sin tener fortuna significa que hay que pasar toda clase de humillaciones y padecimientos. Entonces, ¿qué no hacer para escapar de la miseria? (337).

Por un instante, podría pensarse que Isaías García con esta última pregunta justificaría un cierto "pragmatismo" para salir de la miseria. Pero su preocupación es cambiar todo el sistema y el socialismo aparece como el paraíso terrenal, donde se erradicarían todos los males de la sociedad, como la delincuencia, la prostitución, el robo, porque habría abundancia y los medios de producción estarían socializados. En esta crítica de la modernidad neocolonial, dominada por el "sistema capitalista", él hace hincapié en los valores de la "dignidad y la "honradez", donde lo "malo" y lo "bueno" siguen vigentes como parámetros de medida moral, y afirma que el "99% de los que han triunfado en la lucha por la vida han recurrido a esos métodos reprobables" (337). Estos métodos, que son como las plagas bíblicas, serían el "robo", la "perfidia", la "crueldad" y la "bajeza" (337). El "sistema capitalista", para el joven Isaías García, es "prostitución" y "vicio", como lo fue para Joaquín Beleño la ciudad de Panamá (llena de mujeres prostitutas), para Ramón H. Jurado (sifilítica) y Rogelio Sinán (burdelesca). En un lenguaje que gira sobre la enfermedad y el virus, como amenaza al cuerpo social sano y al hombre, que recuerda el nacionalsocialismo, y, en términos generales, a las ideologías conservadoras y reaccionarias (Susan Sontag: 2005), hubo un consenso en la ciudad letrada panameña, un rechazo de la modernidad neocolonial, por los síntomas "degenerados", "corruptos" y "degenerantes" que produce un "sistema capitalista", una ciudad mercantil y un hombre panameño, corrompido por el "transitismo" (Méndez Pereira: 1940).

Si, por un lado, Isaías García rechaza al "sistema capitalista" que en Panamá está dominado por ese "transitismo" que produce "delincuentes" y prostitutas", por otro lado, de acuerdo a esta línea, presenta coherentemente la ideología del progreso positivista con respecto a la inmigración al escribir un artículo para atraer a los europeos – españoles – que hicieran progresar a la campiña interiorana[69]. En un país como Panamá, donde la población negra antillana ya había sido estigmatizada con la novela fascista *Crisol* (1936), de José Issac Fábrega, en la que se presentaban a personajes negros que llevaban la fatalidad de ser ladrones y, además, eran estéticamente feos y torcidos moralmente, el sueño de esta inmigración europea se presentaba como un lugar común de crítica a la modernidad neocolonial – el comercio, el canal y la inmigración antillana – ya que esto había provocado la extranjerización del espacio:

> Otro ejemplo más reciente lo tenemos en México. En este país antes de la guerra, no se había desarrollado la industria. De 1939 hacia delante, muy sabiamente, el gobierno abrióles las puertas a los emigrantes españoles. Hoy vemos en el floreciente México los resultados de esta medida (tomado de Moreno Davis: 335).

Si en el siglo XIX la construcción del canal habría de ser la esperanza de los patricios comerciantes y de los profesionales e intelectuales del Intramuros para salir del ostracismo económico, en particular y, en general, para conectarse con la modernidad[70], ya se puede contar a principios de la década del treinta – y, especialmente, con la crítica vanguardista de Laurenza *Los poetas de la generación republicana* (1933) – con un texto que hace mención de la desilusión con respecto a una obra de la modernidad, sueño acariciado por los benthamistas panameños: el canal[71]. Pero ya algunos años antes el descontento con respecto a la situación neocolonial – el canal, la usurpación de una parte del territorio nacional y el status de cuasiprotectorado – fue la base de la reacción de los intelectuales y políticos contra la extranjerización del espacio. Con Ricardo J. Alfaro se inicia formalmente en 1926 la idea de la creación de la Academia Panameña de la Lengua, la idea romántica (lengua, tradiciones populares, la sangre hispana) que se coloca en las antípodas de una nación que primeramente se había comprendido a partir del territorio y el nacimiento[72]. Y esta idea romántica de nación, que se prestaba, además, para la exclusión de los inmigrantes y, especialmente, de los negros antillanos, fue tan apabullante y asfixiante que Roque Cordero, uno de los pocos artistas e intelectuales panameños que se opone decididamente a este complejo de inferioridad cultural, tuvo que escribir un ensayo denunciando este espíritu hasta en la música[73]. En fin, el sueño de los benthamistas, santandereanos y liberales panameños del XIX, es decir, la idea del progreso comercial, que traería bienestar para todos, pierde su legitimidad en medio de la quiebra de las expectativas con respecto a la entrada del país en el impulso de la modernidad y, por lo tanto, la reacción romántica, que se pone en movimiento con respecto a la defensa de las tradiciones (los cuentos, la lengua, el catolicismo, sin olvidar, de pronto, a los siempre olvidados indígenas), llega a convertirse en la reacción antimoderna, que es moderna, de la situación neocolonial. Y en esta línea de rechazo a la idea de

modernidad concebida en el siglo XIX, entra entonces el esquema clásico de desarrollo económico de las sociedades europeas, cuyos jóvenes intelectuales en la década del cuarenta – en los prolegómenos de la Guerra Fría – encuentran legítimo aplicar en Panamá[74].

Analizar la trayectoria intelectual de Isaías García, detenernos en *Naturaleza y forma de lo panameño* (1956)[75] que, según Moreno Davis, puede verse mucho de su "carácter y sus incertidumbres ideológicas" (66), nos permite comprender la *Wahlverwandtschaft* que debió existir entre el maestro Diego Domínguez Caballero y este joven que desde sus primeros artículos hacía ya notar su espíritu de lo absoluto, su trasfondo religioso y místico. Lo que Moreno Davis designa como "incertidumbres ideológicas" es, en este caso, la trayectoria de una generación que, frente a los retos que producía la modernidad neocolonial, escoge el camino de sublimar a la nación panameña en el espíritu (García) y la idea (Soler), porque era el lugar común donde podían inventar a una entidad que, según ellos, no tenía legitimidad en el mundo fenoménico[76]. Esta sublimación, ya sea en el espíritu, en la idea o en el sentimiento, eran variantes que correspondían a la extranjerización del espacio nacional, variantes que buscaban su legitimidad, no en la ficción literaria, pero sí en la articulación de discursos filosóficos nacionales que giraban en torno al sustento ideológico donado por una cultura católica, espiritualista e idealista[77]. En el caso de García, que desde el principio hace notar la presencia del fantasma de Stalin en el capítulo "esencia de lo panameño", se afirma, pues, como ejemplos de nación, que invalidan la cita de Stalin, países como Suiza (a pesar de tener diferentes idiomas) y de Alaska (a pesar de estar separado territorialmente de los Estados Unidos)[78]. García, además, rechaza "las teorías naturalistas" que, aunque sin citarlas, está refiriéndose justamente a la idea de nación que tenían los patricios del XIX, es decir, que partían de la tierra y la patria (con sus connotaciones emocionales) y, específicamente, del territorio. Por otra parte, llama la atención cuando él llama a Renan un "espiritualista"[79]. En esta línea de demarcaciones también es interesante cómo García incluye precisamente a Ortega y Gasset – el puente de la filosofía alemana en América Latina – entre los espiritualistas al tomar una cita de *España invertebrada*[80]. Y es aquí que lentamente va ganando perfil la posición de este joven filósofo que había escrito artículos "marxistas" en la revista *Acla* y que ahora encuentra – o es parte de la *Wahlverwandtschaft* entre Isaías

García y Diego Domínguez Caballero – en el franquista español Manuel García Morente la base de su idea de nación:

> A estas dos ideas de nacionalidad como adhesión Manuel García Morente se ha opuesto con un criterio bastante afortunado. "En realidad –nos dice– la nación no es el acto de adherir, sino aquello a que adherimos. Aquello a que adherimos no es tampoco ni la realidad histórica pasada, ni la realidad histórica presente, ni el concreto proyecto futuro, sino lo que hay de común en los tres momentos, lo que hace que los tres sean homogéneos, lo que los liga en una unidad de ser, por encima de la pluralidad de instantes del tiempo". Para él, esa comunidad formal que liga el pasado con el presente y el futuro, que le da homogeneidad al ser a través de sus distintas instancias temporales, es lo que ha denominado estilo, término que probablemente ha adoptado de la filosofía de la cultura para aplicarlo a su idea de la nacionalidad. Pero, ¿en qué consiste el estilo? El estilo está constituido por las modalidades en que se expresa la "intima personalidad del agente" y no por la realidad objetiva del acto o hecho. Es una especie de estimativa en relación a lo que se quiere ser, esto es, actos de preferencia que se dan tanto en el individuo como en el sujeto colectivo o nación (21).

El término estilo tiene una historia bíblica con su variante del romance español[81]. Pero Isaías García no contento con solo definir la panameñidad como estilo, es decir, tan solo ser "actos de preferencia que se dan tanto en el individuo como en el sujeto colectivo o nación" (21), comienza a moverse en el vocabulario tan querido de su profesor, el que los une en una relación místico profética, donde la panameñidad – que es la nación panameña – es la estructura permanente, esa "esencia eterna", que no pertenece al orden de la historia[82]. En este fin hegeliano de la historia se plantea que con la panameñidad la historia llega a su fin, a pesar de haberse gestado – la nacionalidad – en la época colonial[83]. La panameñidad así entendida es un plato hegelianismo neocolonial, en la que permanece "eternamente viva", "eternamente incorruptible", porque "preguntarse por la panameñidad es, pues, preguntarse por lo que no muere, por lo que

permanece insepulto en nuestro constante morir" (23). Efectivamente, García se da cuenta de que se mueve en el platonismo más puro al elevar la panameñidad – que es eterna – en el lugar de la idea, Dios. Y por intermedio de una pirueta, que, sin embargo, no lo saca del platonismo, por mantener esa idea de eternidad intemporal, pretende con Ferrater Mora explicar la eternidad con un concepto tan oscuro como enigmático que pasa a llamar "la pura subsistencia" que sobrevive a la "multiplicidad de instancias históricas" (23).

2. La búsqueda del ser y la unidad

La panameñidad en García es "pura subsistencia", "esencia eterna" y "estructura permanente". Y, además, es "ser"[84]. Sin duda, en el texto se siente la lectura de los existencialistas y, especialmente, de Heidegger, por hacer de la búsqueda del ser, en este caso, de la panameñidad, el fin y el sentido de toda la empresa filosófica. Si para Heidegger la muerte era lo más peculiar para definir al "ser ahí" – que es el "hombre" en la metafísica humanista – la nación, el ser, en los filósofos nacionales, se eleva a la eternidad y ya no tiene ninguna relación con el hombre, con el ser-ahí. Pero, ¿qué es el ser? O, mejor dicho, ¿de qué está compuesto el ser en los filósofos nacionales? García – siguiendo las tesis de su profesor – nos ofrece un repertorio muy contradictorio de posiciones filosóficas ideológicas sobre lo panameño. Además, esta figura es tratada como un paciente, propio de tratamiento psiquiátrico, caracterizado por la "soledad", el "desequilibrio mental", la "inconsistencia", la "debilidad" y el "sentimiento de inferioridad", elementos que ya encontramos en la obra de Samuel Ramos para definir al mexicano. Y, por otro lado, por el recurso estilizado de una cierta tradición hispanista, que pertenece al mundo de la leyenda, a lo panameño también pertenecería "el rechazo a la tiranía" y la "autodeterminación". Lo panameño, en este caso, el ser, es reconstruido por el repaso – según Diego Domínguez Caballero – por todo "lo que hace falta" (74). Y lo que hace falta es la ausencia de homogeneidad del panameño entre la ciudad y el campo y la separación espiritual del panameño y del negro antillano (74). En esta búsqueda frustrante y desesperada – que los convertía en cierta manera en stalinistas inconfesados – por la búsqueda de la homogeneidad social, cultural y espiritual, y, sobre todo, por el rechazo a la modernidad, donde incluso Justo Arosemena – a

pesar de su utilitarismo – es incluido en la galería de los padres fundadores de la Patria, García recurre a Diógenes de la Rosa (un ensayista que, en el mejor espíritu del vanguardismo, quiso acercar la historia a la vida en su texto *Tamiz de Noviembre (*1930) para cerrar cuentas con el vanguardismo en la literatura[85]. Este salir de la modernidad, que es moderno, por el camino del nacionalismo, la originalidad, la esencia de lo propio, lleva a García a extrañarse, incluso, de lo que es su base religiosa, filosófica y cultural en función del sentimiento, recurso muy romántico y morentino:

> Nunca hasta ahora hemos querido ser, culturalmente, nosotros mismos, por lo que siempre nos nutrimos de la cultura europea, u occidental, que es nuestra, pero que no podemos sentirla nuestra (121).

En esta posición de García puede verse claramente el extrañamiento del espacio, no solo con respecto a Panamá, por haber entrado en la modernidad, sino con respecto al mundo y, en particular, con respecto a Occidente. Los intelectuales no se encuentran en casa. Esta afirmación muestra, por un lado, cómo los intelectuales jóvenes de aquella generación estaban "perdidos" – que es la "pérdida" de legitimidad de los paradigmas "eurocéntricos" a través del cual se habían formado – sin que hubieran realmente comprendido o, según el vocabulario de Samuel Ramos, "asimilado" esos mismos paradigmas. Y por otro lado, sienta una pauta con respecto al rechazo de la modernidad, a pesar de haberse nutrido de aquí y revela el-lugar-de-nadie- donde el espejo neocolonial, romántico, que también pertenece a la modernidad, lanza una imagen distorsionada y confusa de la llamada identidad cultural. Hasta el mismo Rodó, quien era el padre intelectual de esta defensa de la cultura latinoamericana a través del espíritu, es colocado entre los no-sentidos-como-nuestro, porque forma parte de "esa cultura afrancesada" (131). Sin embargo, lo curioso de esta posición es que lo panameño, la "concepción del mundo americano", es de naturaleza irreflexiva y sentimental – más romanticismo no podría ser – y, además, en un acto de fuerza contradictorio, García afirma en páginas posteriores – de acuerdo con Max Scheler con su exigencia de universalidad al hablar del "hombre" – que el hombre americano llegará a ser cuando llegue al "saber metafísico o salvación", es decir, termina volviendo a la filosofía europea para organizar su mundo y su concepción filosófica.

En este ir y venir entre posiciones románticas, lo particular del sentimiento, el existencialismo, el ser que se eleva sobre la muerte, el franquismo de Morente, que le ofrece el "estilo" de la nación, García, no obstante, pretende no ser nacionalista, no folklórico, pero a partir de ese misteriosa y enigmática "substancialidad del alma panameña", llega a desaprobar todas las producciones culturales, pasando por la poesía, la novela, la pintura y la música y al único que salva es a Demetrio Herrera, pues es probablemente "el poeta que se ha aproximado un poco más al alma misma del pueblo panameño" (125).

Lo que es evidente en García es el rechazo de la modernidad, de la modernidad que no sea romántica, que sea pragmática o utilitarista[86]. Los Estados Unidos, en este caso, era la imagen directa, que se tenía a mano, para legitimar una posición frente a la vida que estaba fundamentada desde la niñez: la experiencia religiosa de lo absoluto. Paradójicamente, el mundo interior de García – que mejor expresa su cosmogonía – no está planteado en la filosofía, pero sí en la poesía, como demostraremos más adelante. En los textos filosóficos que son ensayos transdiscursivos por la presencia de la *Lebensphilosophie*, la ideología y la política, se intenta elaborar una filosofía propia o una "filosofía americana". Pero por la vía del romanticismo había una puesta en escena, una reproducción de pautas eurocéntricas – que es comprensible en el marco de la Guerra Fría y del emergente mundo postcolonial en África y en Asia – que no se demarcaban finalmente del sujeto nacional centralizado, jerarquizado y excluyente[87].

En su trabajo de doctorado presentado en París, *Andrés Bello* (1964), lejos de la presencia de Diego Domínguez Caballero, se encuentra un giro hacia las tesis del materialismo histórico, quizás ahora por la *Wahlverwandtchaft* con sus profesores franceses. Aquí mantiene su interés de limpiar – dentro de lo que se pueda – a Andrés Bello del utilitarismo inglés, como lo hizo Soler, con respecto a Justo Arosemena. Y al igual que su compañero de generación que está en la búsqueda del patriarca de la nación panameña, vemos a García interesado en demostrar que Andrés Bello es la transición del "racionalismo ilustrado" al "romanticismo revolucionario" (1964: 50). Pero si bien el materialismo histórico es su método, lo que impulsa, además, su trabajo sobre Bello es verlo transformado de práctico y utilitarista en religioso[88]. El encuentro de lo absoluto en Bello es el impulso religioso místico de García de llegar a la "unidad originaria", como lo plantea la última frase de *Naturaleza y forma*

de lo panameño[89]. Esta es una unidad que se levanta sobre la experiencia y es comprendido como un lugar, donde puede colocarse a Dios, la panameñidad, la americanidad, el espíritu, el corazón, el sistema capitalista, formas de lo absoluto – la idea. Y es en su poesía – que es propiamente romántica por los elementos sentimentales y simbólicos envueltos – que puede encontrarse al García místico que se resiste a la diversidad de la modernidad. En la *Estatura del canto* la modernidad es presentada como una "nueva Babel", de "gestos insufribles", y en la que el poeta pide llegar a un mundo sin "contornos", desde la cual la historia dejaría de existir, "donde no sabemos si somos hemos sido o seremos", y la "unidad" sería como el manantial de donde saldría el canto (Moreno Davis: 413).

En esta exigencia de unidad, de un mundo "sin contornos" y sin historia, el poeta anuncia en la *Estatura del canto* de que "El tiempo se detiene" y mira hacia el pasado con mirada nostálgica: "por los surcos de las calles olvidadas" (412). Efectivamente, la mirada nostálgica hacia los "surcos de las calles olvidadas" o "los surcos lejanos de las calles solitarias" (411), recuerda al poeta fundacional republicano Ricardo Miró que, desde Barcelona, escribe: "La Patria son los viejos senderos retorcidos que el pie, desde la infancia, sin tregua recorrió" (Rodrigo Miró 1972: 206). Pero García no está en Barcelona, sino en la ciudad de Panamá, en aquella ciudad que, como escribiría Sinán, tenía "un carácter virtualmente extranjero" (1957: 104). Y en esta nostalgia hacia el pasado que es corporal por las caricias que se recibieron en la "atmósfera lejana" de la adolescencia, el mundo dejado atrás, el pueblecito llamado El Gurumal, que es la Patria original de García, se la representa como un conjunto de "casitas blancas" en la que ya no puede verles el rostro (411). En el poema *Nocturno* No. 3, "todo tiene sabor a melancolía" y el mundo romántico y la atmósfera *Gothic* del poeta, que está lleno de lunas, soledades, noches, tumbas y muertes, realiza otra búsqueda desesperada hacia la unidad imaginaria, eterna y ahistórica que ya no sería la panameñidad en *Naturaleza y forma de lo panameño* o la americanidad en Andrés Bello, pero sí Panamá Viejo, la vieja ciudad colonial del Pacífico, destruida por el pirata Morgan en 1671[90].

En esta unidad "fuera del espacio y del tiempo", que le daría al poeta una "estrella" – el sol, lo absoluto, en la caverna de Platón – por la cual se liberaría de la "ruta de piélagos dolientes", el poeta anuncia el malestar hacia la modernidad neocolonial, la ausencia de memoria[91]. Su misión,

como en sus textos filosóficos, es reencontrar la unidad, el origen “En donde las raíces hacen gestos desgarradores” y presenta a Panamá Viejo como un mundo de contornos bien definidos, idílico y lejos del sufrimiento, donde hay hasta “príncipes enterrados con sus séquitos”. Panamá Viejo es el diseño romántico – por lo demás muy orientalista – de representarse el pasado colonial con sus “damas” y “mancebos”, sus “príncipes” y sus “palacios”, en el cual hay un orden espacial de la ciudad, lejos del caos y del desorden urbano, con una fiesta en la “plaza pública” y de inocentes niños, enamorados de la luna, que riñen en ella. En el mundo aristocrático de Panamá Viejo, que se viste y se engalana con la “seda”, no hay negros, no hay esclavos, no hay lucha de clases, no hay caza del futuro, pero lo que sí hay son unas “milicias de gallardas proporciones” como para proteger ese idílico mundo diseñado por el poeta que está dispuesto hasta morir en las entrañas maternales e ingenuas de esta ciudad imaginaria: Panamá Viejo. Esta ciudad es, finalmente, la ciudad romántica orientalista del poeta filósofo que se ha despedido modernamente de la modernidad.

Carlos Manuel Gasteazoro (1922-1989) La Filosofía Histórica de la Modernidad Romántica

1. El fetiche del archivo y del documento histórico. La escritura del poder neocolonial

Si en la década de los cincuenta se da la institucionalización de los filósofos nacionales con Diego Domínguez Caballero, Ricaurte Soler e Isaías García, que recrean un discurso ideológico nacional que permite la nacionalización romántica del ser panameño, no hay que olvidar tampoco otro tipo de discurso que había tenido una larga trayectoria en el país: la historia. El discurso histórico romántico para la nación, que es construido en los años que siguen a 1903, localiza a Mariano Arosemena como el primer "historiador patrio" en Panamá (Miró 1960: 15)[92]. Es en este discurso donde la nación romántica debe encontrar la narratividad que le daría fundamento a la nación imaginada, a pesar de que con Mariano Arosemena, según Miró, no se tuvo propiamente a un historiador, sino más bien a un cronista, a un aficionado, sin mayor trabajo sobre las fuentes[93]. Pero es con Juan B. Sosa y Enrique Arce, bajo los auspicios del Estado Republicano, que se sella el nacimiento oficial de la historia en el país con el *Compendio de historia de Panamá* (1911) destinado a la enseñanza escolar[94]. Eran, sin embargo, historiadores autodidactas que creían "ingenuamente" que la ciencia histórica comenzaba con el documento.

Efectivamente, es a través del documento que la recreación de la historia nacional gana su legitimidad, pues su finalidad es el encuentro de una línea, un resumen, un extracto, como dice el título mismo, un *Compendio*, "pues agrupa por primera vez las partes dispersas que, concurrentes en un todo, resumen y condensan la historia de Panamá en las diversas fases de su configuración política" (edición facsímil de 1971). Como dicen los autores, es la búsqueda del relato continuado[95], un relato de la nación que todavía no había descubierto, por ejemplo, que el Incidente de la Tajada de Sandía debería pasar a la historia de la nación romántica como "una manifestación popular de nuestra nacionalidad", como está planteado en Gasteazoro, Araúz y Pinzón (1980: 269). El *Compendio* no es todavía el texto de la nación romántica, no es su fundamento, pero allí encuentra Gasteazoro el

texto que no es unilateral y extranjerizante, pues Sosa y Arce no se concentraron en la llamada Zona de Tránsito, sino que "buscaron pacientemente el origen de nuestros pueblos interioranos…" (1971: LII). Gasteazoro no le cuestiona al texto la puesta en escena del "relato continuado", pues él mismo sueña con uno que cumpla con su ideal de texto perfecto: ameno, vivaz y científicamente documentado. Lo que sí le crítica al compendio, entre otras cosas, es la valoración de las partes incluidas, como el Incidente de la Tajada de Sandía, y la "simple yuxtaposición", pues no se "establecieron fronteras" en el pasado panameño, específicamente, en la época antigua (LIII).

Es a partir de la década de los cincuenta, que fue una década postfundacional, cuando se intenta recrear las coordenadas de la nación romántica, después de la fractura y la desilusión respecto al proyecto que marcó la entrada del país en la modernidad: el Canal de Panamá. Y los discursos sobre la nación son ahora usurpados por el llamado "especialista", el profesional debidamente entrenado, ya sea el filósofo o el historiador, que quiere fundamentar a la nación romántica por medio de la metodología del análisis científico. Por lo tanto, la tesis aquí expuesta es que a causa de la extrañación del espacio, y por el interés de fundamentar a la nación, Gasteazoro reinventa el espacio neocolonial para sentar las bases de una nación romántica que debería sustentarse a base del documento, la fuente histórica, el archivo. Sigue, en verdad, a Sosa y Arce, por la búsqueda y la recopilación de documentos, pero con mucha más Gründlichkeit – meticulosidad – que debe ser propia del especialista debidamente entrenado. El mito del archivo es en Gasteazoro el espacio del especialista neocolonial que huye de la modernidad para encontrar una nación romántica que le sirva de lugar propio en medio del extrañamiento del espacio. El archivo fue la recreación mítica de la comunidad imaginada por los especialistas de la historia. Y el fundamento de esta comunidad, sin ruptura de continuidad, está fundada ya en la colonia[96].

Pero, ¿es posible hablar de historia científica en Panamá? ¿Cuándo comienza la historia a ser científica? ¿Qué clase de texto puede ser la *Introducción al estudio de la historia de Panamá* (1956)? ¿Es un texto científico este trabajo fundacional[97] del nacionalismo histórico postfundacional? El método mismo, ya sea cartesiano, dialéctico o estructuralista, por ejemplo, ¿no podrá ser una selección de valor? Y si se quiere ser más crítico se podría preguntar si el archivo mismo, es decir, su

clasificación y su valoración, sobre las cuales quiere justificarse el método, estaría intervenido por la finalidad, la misión, de crear un narratividad para la nación. No se trata de imponerle al archivo mismo un discurso ideológico, pero el proceder mismo, su jerarquización y centralización, ¿no responderá a relaciones de poder construido, donde la historia colonial expande su legitimidad, incluso, en el espacio republicano?[98] El texto de Gasteazoro es una guía de archivos - una técnica - para jóvenes historiadores que todavía no habían tenido la suerte de acceder a la hermenéutica de Gadamer o los textos de Michel Foucault (1967). Con este último se llegó a leer a finales de los sesenta que los archivos también responden a un orden de poder que debe ser pasado por una lectura arqueológica. Tampoco, para la década de los cincuenta, se conocían los trabajos de Levi-Straus en los que este cuestiona la asumida presunción de que las sociedades sin supuesta escritura no pertenecen a la historia y son ilógicas, como había afirmado levi-Buhl[99]. Además, todavía no se conocían los trabajos filosóficos – lingüísticos de Jaques Derrida (1971) donde se discute cómo el mismo mito de la escritura es parte de una construcción etnocéntrica.

En este sentido, no podemos enjuiciar la obra fundacional de Gasteazoro por algo que no se conocía o no se había leído, aunque él era muy consciente de los problemas con las cuales se enfrentaba[100]. En fin, para esta época todavía no se había dado a conocer un texto que removió los fundamentos etnocéntricos del Otro, aunque hoy día sus premisas son bien discutibles: *Orientalism* de Edward Said (1978). Pero, dentro de este contexto, no está de más preguntarse si, después de haberse conocido los textos y autores arriba citados, que eran prácticamente de referencia general, el historiador nacional tuvo el interés de volver los ojos a este primer trabajo – y a sus trabajos posteriores – que algunas veces rayaba, para nuestra sensibilidad actual, en una abierta xenofobia, a pesar de su posible justificación nacional e institucional[101]. Al historiador nacional Gasteazoro se le podría hacer el mismo reproche que él le formuló a Sosa y Arce, porque todavía en los años ochenta – *Historia de Panamá en sus textos* (1980) – no puede verse una actualización o una puesta en discusión de las propias coordenadas de construcción de discursos[102].

Lo que llama la atención en el historiador nacional, cuando trata con los documentos y con las fuentes históricas, es que pretende sentar su misión científica como pionero metodológico de la organización bibliográfica. No

obstante, por el estado de reflexión de aquel momento, no pudo poner en cuestión los supuestos epistemológicos de su búsqueda, por ejemplo, si el archivo podría entenderse y, especialmente, la lectura de las crónicas, como discurso o narrativa colonial que estaba cruzado por la lectura nacionalista que se creyó necesaria para la construcción de una identidad romántica nacional[103]. La lectura de los archivos, realizada por Gasteazoro, independientemente del valor heurístico que pudo haber tenido, para orientar a los investigadores en sus pesquisas, habría que pasarlo por la pregunta de su legitimidad para la construcción de una identidad nacional romántica, cuyo valor intrínseco es posible comprenderlo a través de una cierta usurpación, intelectual e institucional, que se hace de la idea de nación y del oficio de ser historiador. Con Gasteazoro, que quiere superar a la generación de historiadores nacionales o, mejor dicho, cuyo proyecto es superar los textos clásicos como *Compendio de historia de Panamá* de Sosa y Arce (1911), *Guía histórica de Panamá* de Enrique Arce y Ernesto J. Castillero R. (1942) e *Historia de Panamá* de Ernesto J. Castillero R. (1948), entra en escena un tipo de intelectual que exige ser el especialista de la historia nacional. Si antes de él, los historiadores habían sido diletantes – pues habían desarrollado el lado fácil, anecdótico y trivial de la historia (1956: 18) –, ahora ocupa el especialista la cátedra universitaria, cuya legitimación se "origina" del archivo[104]. Paradójicamente, este especialista que fue denunciado por Ortega y Gasset, el intelectual puente de los hispanoamericanos, como el representante de la decadencia del mundo moderno, es asumido precisamente por Gasteazoro que no desaprovechaba las oportunidades que se le ofrecían para atacar al pragmatismo americano, porque era el impulsor del especialista contra el humanista[105]. En este sentido, podemos afirmar que él sedimenta al especialista neocolonial, al técnico de la historia, que quiere desplazar al mal formado humanista clásico panameño del oficio de la historia[106]. Gasteazoro es el padre de los historiadores técnicos en Panamá, cuyo poder de recreación se fundamenta en el archivo y, sobre todo, el trazado epistemológico de construcción textual estuvo fundado por la exigencia de un discurso unitario, esencialista y centralista.

Es en el archivo donde está la razón de ser de Panamá. No cabe duda de que dentro de las ideologías de la época que marcan la Guerra Fría, Gasteazoro sabe que con el nacionalismo de barricada e, incluso, intuye que con la filosofía de la "esencia" del ser panameño, no hay posible

fundamentación razonable de la nación. Su idea radica en la metodología de análisis y búsquedas de archivos, la heurística, que en sí misma no es "ciencia", pero sí una técnica de clasificación y distribución de materiales. El mismo lo sabe y afirma que la heurística "ha de ser el primer paso" del historiador "para reconstruir el hecho histórico" (56). Sin embargo, la pregunta que salta a la vista es la siguiente: ¿qué es el hecho histórico? ¿Acaso el hecho histórico está alejado de las construcciones ideológicas? ¿Es el hecho histórico, en la década del cincuenta, un "hecho" que no está dentro del contexto de las ideologías de la Guerra Fría? Para Gasteazoro el hecho histórico era ciencia – un positivismo – y, por cierto, no podía imaginarse que el discurso – sus "hechos" históricos – podrían encerrar una narrativa[107].

No se trata aquí de negar la posibilidad de la historia como discurso científico. Sin embargo, hoy se está mucho más alerta sobre la historia como una puesta en escena, como una narratividad, que no es fácilmente legitimable según los instrumentos tradicionales de la historiografía. Y lo que verdaderamente puede ser grave en el historiador nacional – que es comprensible en el contexto en el cual nace su obra – es que deja entrever un cierto desfase con respecto a la modernidad del pensamiento occidental: confunde el signo que representa a la realidad con la realidad misma. El documento que descubre en el archivo debería hablar por sí mismo de la nación romántica, porque allí está la fuente, su origen, traspolación religiosa en el llamado trabajo científico del historiador. Ejemplo de esto es cuando se regocija en el hecho de haber sido el primero en haber descubierto el poema épico *Alteraciones del Dariel* en el archivo de Madrid. Este regocijo es comprensible porque el historiador nacional se mueve en las coordenadas de los modelos eurocéntricos, donde se pueden leer los orígenes míticos de las naciones románticas en los poemas épicos *La chanson de Roland* para Francia o *das Nibelungenlied* para Alemania[108]. Aquí, además, Gasteazoro sigue a su maestro peruano Barrenechea, profesor e indigenista peruano, que aparte de darle el método y la técnica de investigación de archivos, también está al encuentro de poema épicos que funden a la nación romántica.

La conquista del archivo, para la nación neocolonial, fue un acto en sí mismo nacionalizador. Juan B. Sosa y Enrique J. Arce fueron los pioneros en esta empresa. Hay que imaginarse el fatigoso trabajo de copiar documentos de archivos en un mundo sin fotocopias. Pero también hay que

imaginarse el malestar y el reto del joven historiador Gasteazoro cuando con una queja constata lo siguiente: "Las fuentes inéditas para la historia de Panamá se encuentran por desgracia desperdigadas en los archivos extranjeros" (69). Si por un lado el desperdigamiento de las fuentes inéditas implicaba el desplazamiento obligado de los investigadores, por el otro lado, esto hablaba implícitamente sobre la imposibilidad de comprender a Panamá sin enmarcarla ya, desde su conquista, como Tierra Firme, en el proceso general de ampliación del mundo del Atlántico. Y lo interesante de esta relación entre nación romántica y archivo es que los documentos están guardados en el extranjero y por delante hay un trabajo de ensamblaje narrativo de la nación realizado con el descubrimiento, el ordenamiento y la clasificación de los mismos[109].

2. El impulso excluyente nacionalizador: *La contemplación de lo mismo*

Gasteazoro se interesa más por la historia colonial, que es su salida de escape, su crítica antimoderna de la modernidad, para la invención romántica de la nación neocolonial. Desde su trabajo de licenciatura se dedica a montar el espacio colonial[110] y el archivo, como eje centralizador de esta empresa, pasa a convertirse en el objeto de investigación en su Introducción al estudio de la historia de Panamá. Esta es una obra que se levanta en una época en las que los intelectuales firmaban sus artículos en la revista Lotería bajo el lema de ser panameños[111]. No obstante, el historiador nacional Gasteazoro era lo suficientemente lúcido para evitar un nacionalismo de barricada. No era su estilo. Pero su proyecto era cultural nacionalista y excluyente en el marco de una situación neocolonial, donde los intelectuales vivían la situación de tener un país ocupado, sin historia, abandonado – según ellos – al transitismo y al comercio, con una población predominantemente antillana, que no era católica y no hablaba español en las ciudades terminales de Panamá y Colón, produciéndoles el extrañamiento del espacio nacional. Este historiador nacional es un hijo del nacionalismo cultural, es un fiel vástago del profesor peruano Porras Barranochea, especialista y canonizador de documentos hispánicos y monumentalizador indigenista del nacionalismo peruano que descubre a los Incas para la nación. Gasteazoro, por cierto, no posee monumentos indígenas en Panamá que alcancen tal nivel de esplendor. Pero allí están ellos que son nacionalizados como panameños y el historiador formula la

siguiente pregunta, después de elevar a la escritura como campo divisorio y céntrico de la cual se desprende la prehistoria y la historia:

¿Conoció el antiguo hombre panameño la escritura? (39).

Puede ser un ejercicio ocioso analizar esta pregunta. No se trata de defender a los indígenas, ni mucho menos de criticar esta afirmación. Pero sí permaneceríamos en la banalidad de la pregunta, si no se llegara a comprender que la misma pertenecía al discurso nacional de una generación de intelectuales que se habían investido con la misión fundadora de la nación romántica. Gasteazoro, como hijo y padre de la nación romántica, es el nieto de la modernidad antimoderna que busca el origen, la fuente, de la identidad nacional en un país, cuyos intelectuales – como lo formulaba Diego Domínguez Caballero – vivían con un complejo de inferioridad frente a la modernidad, por no haber llegado a ella por el propio esfuerzo, sino por "implantación" que se materializó como un enclave canalero. En este caso, no se trataba de alfabetizar a los indios, sin embargo, de lo que sí se trataba era de alfabetizar a la nación a través de la historia, elevarla a la civilización por una pirueta refinada de ponerla a la altura de un Hegel, no por medio del estado centralizador, pero sí por el ejercicio de la escritura, la historia, que nos pinta cómo fue el antiguo hombre panameño:

> Aquí no surgen los argumentos y contraargumentos en que en que actualmente se empeñan los estudiosos de los aztecas y los incas. Para nuestro caso en particular, la respuesta es tajante y negativa. Nuestro indio vivió errante las más de las veces, en medio de un paisaje cambiante y en un mundo poblado de espíritus sobrenaturales. Se formaron como en todos los pueblos de la tierra, una rica mitología y creencias propias sobre la creación del mundo y la aparición del hombre. Ellas fueron recogidas por los cronistas y misioneros españoles de los primeros tiempos de la conquista (1956:39).

En esta cita hay tres niveles entrecruzados, una narrativa de la nación romántica, cuyo fundamento ya está planteado en la crónica: a) el Otro es apropiado con "nuestro" indio que no pertenece, sin embargo, a la historia b) este Otro pertenece al mundo mágico, aunque está integrado en la nación

por la historia: la escritura usurpadora de los cronistas c) estos escribas "primitivos", desde un principio, ya están integrados en la nación romántica sin ruptura de continuidad. Entre la prehistoria (la ausencia de escritura) y la historia (la presencia de la escritura), Gasteazoro apoyándose en los cronistas como filtradores de los construidos indios se representa al Otro en el mejor etnocentrismo, con un fuerte tono de arrogancia, así: "A base de estas referencias llego a la conclusión de que los antiguos habitantes panameños tuvieron una historia incipiente que no avanzó del cantar épico…" (41). Si bien les reconoció que tenían una "rica" mitología, fue insuficiente no compararlos con el estado homérico de la antigua Grecia. Asombra la lectura tan ingenua que asume Gasteazoro de la llamada mentalidad de los "primeros habitantes panameños": "eternos nómadas", vivían en las copas de los árboles" – como si todavía no hubieran "superado" a los monos –, y "sin una institución social estable" (41). Y es una verdadera ingenuidad que llega al extremo – pues se está en la Guerra Fría, después de la Segunda Mundial, con sus historias de etnocidios –, que resulta sorprendente cuando el historiador nacional cita una crónica inédita y, sencillamente, como si nada pasara, que tuviera el valor de ser comentado y analizado, no realiza que allí está planteado lo que hoy se designaría como una limpieza étnica, porque el anónimo cronista, mientras despoja sistemáticamente al indio de todo lo humano, dice: "Son ingratos a los beneficios y aman al que les hace más daño (43). La ingenuidad de la lectura de Gasteazoro llama la atención – por la manera de representarse el signo del indio – y más en una sociedad como la panameña que trataba de inventarse un pasado.

En este sentido, el pasado colonial y, en general, el siglo XIX panameño, se convirtió en la década de los cincuenta en la recreación imaginaria que aislaba a la modernidad panameña de la historia. La antimodernidad romántica se caracterizaba por la exclusión que realizaba una construida comunidad imaginaria que quería hundir su historia en la llamada "protohistoria", un espacio histórico mítico narrativo, un puente, que une al indio con la escritura, es decir, con la civilización que comienza con el arribo de Colón a América. Y de un golpe, que recuerda a Hegel, el historiador panameño nos dice:

> Con la fundación de Santa María la Antigua primero, y después con las expediciones de Balboa y el afianzamiento español en el

> Istmo, se inicia propiamente la historia del indio panameño (50).

Aquí está claramente definido el discurso de la apropiación y, simultáneamente, de la exclusión. El enunciado mismo se desplaza sobre una superficie narrativa sobre la cual se despliegan los resortes de un imaginario céntrico. Es un buen ejemplo del discurso unitario, de lo que Gaston Bachelard llamaba *La contemplación de lo mismo* (1984). Y ante la no búsqueda de lo otro, el historiador nacional llega a diseñar un espacio histórico que recuerda lo más banal de una fábula para niños: la nación amenazada por los piratas, los extranjeros, en la que el mar se convierte en aliado de los enemigos: "no hay que olvidar los progresos notables que alcanzan las ciudades terminales con la construcción de grandes fortalezas para contener el peligro que procede del mar" (136)[112]. Aquí la narratividad mítico histórica, el espacio implícito de la antimodernidad neocolonial, se convierte en voz del peligro que procede del mar. Y si el impulso fundador a lo interno consistía en la apropiación exclusión de lo no español, lo indio y lo negro, en lo externo se trataba de marcar las fronteras, con respecto al extranjero, a pesar que existía la evidencia histórica de que el pirata, el extranjero, había sido preferible al colonizador español por aquellos que deberían ser sometidos al centro[113].

De lo que se trata aquí es de desvelar la ingenuidad narrativa de la relación nación extranjero como soporte de la idea de fundamentación neocolonial de la cual Gasteazoro se convierte en continuador y depositario. El lobo errante, el pirata, que está al acecho y al asalto de los tesoros está narrado en el subtítulo "Panamá en la acción extranjera" (135).

Además, entre las curiosidades de esta narrativa, es que hay un desplazamiento a través de una lectura a contraluz de la antimodernidad en Panamá[114]. En efecto, los piratas son convertidos en colonizadores, sedentarios, e, incluso, se sintieron atraídos por el atractivo de la campiña interiorana. Esta misma línea metafórica de contemplación de lo mismo es completada con el subtítulo "Panamá en la decadencia comercial". Solo en la decadencia comercial el istmo se libera de la codicia y de los enemigos que la asechan desde fuera. Ya se puede comenzar a ser uno mismo, porque, finalmente, "Panamá deja de ser el país de tránsito y va en busca de sí como país profundo, Pero, ¿lo logra plenamente?" (141). La metáfora de lo profundo, la vaguedad del signo que quiere representar, está basada en el

lado íntimo, que se abre a los sentimientos[115]. El interior de la República es el espacio metafórico del ser nacional, lugar de lo profundo, prístino, que permanece inviolado por alguna fuerza extraña. Es el espacio endogámico, protegido por fortalezas, que también puede ser representado por la decadencia y la miseria, como le sucedió a Panamá al cambiarse la "obligada ruta de Panamá-Portobelo" (140). Pero a diferencia de Rodrigo Miró y Ricaurte Soler, que ven este cambio el nacimiento de la consciencia istmeña, Gasteazoro va más lejos porque no reconoce que esto fue suficiente para "superar" la ruta por lo profundo, lo interior, lo íntimo, como la ganadería y la agricultura, por faltarle al hombre panameño "un sentimiento telúrico más acendrado", condenado siempre a ser un comerciante, porque "les sobró comodidad y el apego materialista a la ganancia fácil que daba el oficio del comerciante" (142). En fin, Gasteazoro, el historiador neocolonial, en nombre de lo profundo, de lo telúrico, del interior, se despide en dos sentidos de la modernidad: por un lado, rechaza al comercio y al comerciante que aparentemente desvirtúa de lo profundo a todo lo que toca y, por otro lado, a través de la reconstrucción técnica de la historia, del archivo, no se separa del animismo del hecho histórico.

2. LA FILOSOFÍA DE LA NACIÓN ROMÁNTICA EN LOS POETAS Y ENSAYISTAS

Octavio Méndez Pereira (1887-1954) Una Filosofía de la Vida para la Nación Neocolonial: el contrapunto entre romanticismo y pragmatismo

1. El péndulo

La nación neocolonial necesitaba un héroe. Un guerrero. Un héroe que encontrara como Jesucristo su realización en la muerte. Si Jesucristo fue crucificado, Vasco Núñez de Balboa fue decapitado. Tanto Jesucristo como Balboa fueron traicionados y entregados a las autoridades por su propia gente: Jesucristo por los judíos y Balboa por su amigo y subordinado Francisco Pizarro, el conquistador del Perú. Pero a diferencia de Jesucristo que era un asceta, nuestro héroe necesitaba una mujer en el trópico: Anayansi. No hay hombre, según *Génesis*, sin la mujer. Y parece que no hay posible Estado nacional o, mejor dicho, cultura romántica, sin un amor que acompañe al mito de su nacimiento[116]. Con Núñez de Balboa, que logra ver "que el fruto exótico se ofrecía para el injerto de la nueva raza" (Méndez Pereira 1972: 43), se crea un héroe nacional que es convertido en el mártir por excelencia en la situación neocolonial[117]. Con este mártir decapitado la nación se purifica en el ritual de la derrota del héroe, porque el vencido es el fundador de la nación – es hijo de una nueva idea – que incluso anuncia en una pesadilla la tarea sobrehumana de la construcción del Canal de Panamá en el siglo XVI[118]. Efectivamente, el mito geográfico, como instrumento de nacionalización para la fundamentación del Estado nacional neocolonial, no solo ha sido aplicado a Vasco Númez de Balboa, sino también al guerrero y poeta D. Juan de Miramontes y Zuázola que, según Rodrigo Miró, escribió *Armas antártica*s (1609) "nuestro poema épico de la colonia" (1976: 17), como al jesuita español y comisario del Santo Oficio de la Inquisición del siglo XVII. Este mito geográfico se le aplica, además, a Juan Francisco Páramo y Cepeda que escribió *Alteraciones del Dariel* que, según Gloria Guardia, es un poema épico "que inaugura una realidad: la del Istmo de Panamá, de una manera como no había sido vista ni cantada a la fecha de 1697, ni por Balboa, ni por Gaspar de Espinoza, ni por Bernardo Vargas Machuco, ni por Juan de Miramontes y Zuázola (Miró), quienes durante los siglos XVI y XVII habían dedicado páginas de importancia a la descripción del hallazgo del mar del sur y de Tierra Firme" (2001: 438).

En este impulso de nacionalización por la geografía, la narración que ha sobrevivido por generaciones enteras en Panamá ha sido la de Núñez de Balboa de Méndez Pereira[119]. Los dos llamados poemas épicos, tanto *Armas antárticas* como *Alteraciones del Dariel*, no han salido del medio académico e intelectual. No forman parte del imaginario colectivo. Sin embargo, están fuertemente metidos en el imaginario colectivo del país Vasco Núñez de Balboa con su princesa india Anayansi. Mi generación ha crecido escuchando la narración de Anayansi[120]. Sin embargo, no creo que nadie en mi generación – tal como podría ser en la Biblia con los ascendientes de Adán y Eva – se considera ascendiente de ella y, mucho menos, del conquistador. Por vez primera escuché esta narración en mis clases de historia de la escuela primaria y la recibí como una sencilla historia de amor entre la india y el español. Fue una narración que, verdaderamente, llegó a encantarme[121]. Pero al escucharla en mi clase de historia, cuando era un niño que no tenía más de ocho años, había una particularidad, una variación en la misma, que no se encuentra en la novela de Méndez Pereira: Anayansi era hermafrodita. Es decir, el hombre nuevo, que debería personificar Vasco Núñez de Balboa en la novela, había sido transformado indirectamente en un golpe de gracia por el "boca a boca" en un bisexual a finales de los años sesenta, imagen que era coherente con el Panamá capitalino de aquella época: mujeres que comenzaron a usar *jeans* y *bikini*, se escuchaba a los *Beatles* y resonaba a tambor batiente la música urbana latina. Había una transformación de las pautas tradicionales de comportamiento civil: los hombres ya no usaban sombreros, corbatas y sacos y las mujeres se desprendieron de sus pelucas y sus zapatos de tacones puntados, para ser reemplazados por los zapatos plataforma. Hoy día me acuerdo con diáfana claridad de las palabras de mi maestra: "Anayansi no era ni hombre ni mujer. Era las dos cosas". Ahora bien, sin querer insistir en las transformaciones que pudo haber sufrido Anayansi en la narratividad colectiva, lo cierto es que el conquistador estuvo enamorado de esta "india" panameña, cuya existencia nos ha acompañado toda una vida, tanto como personas y como miembros de un Estado nacional que exitosamente ha recuperado para sí la historia colonial – a través de una *soap* ópera – e integrarla en su identidad de nación en la situación neocolonial[122].

Sea lo que fuere con respecto a la existencia verdadera de Anayansi, la fábula es reforzada por la imagen del conquistador que sale de un barril en

la nave dirigida por Enciso. Podría pensarse que la novela *Núñez de Balboa* es un cuento para niños. Sin embargo, es una novela que sale de las manos de un educador con una misión, la construcción de la nación, y ve la educación – y en particular la escuela – como motor de cambio, desarrollo y progreso. Méndez Pereira terminó desilusionado de la modernidad neocolonial como muchos panameños que habían tomado el Canal como la solución económica del país[123]. Pero inicialmente su mirada había estado dirigida hacia el centro, hacia aquellos países que, según él, eran ejemplos de la modernidad y, especialmente, hacia los Estados Unidos. No obstante, como afirma Ariadna García Rodríguez con respecto al peso del arielismo romántico que había dividido al mundo entre la cultura latina (el ideal) y la cultura anglosajona (el materialismo), "Pereira se sitúa más bien en un ambivalente plano intermedio, y propone un héroe nacional que apela tanto a la tradición y herencia del pasado hispano como también a cierto valores o categorías pragmáticas que se acercan más al modelo nórdico" (469).

Méndez Pereira se mueve en una atmósfera intelectual que está fuertemente romantizada y posiblemente es el intelectual panameño que mejor representa el péndulo, la dualidad y la inestabilidad entre la modernidad y la tradición. Es quizás el intelectual que mejor representa la transición con todas sus contradicciones entre la modernidad y la tradición, la apertura a la diversidad o la cerrazón en la homogeneidad[124]. Por otra parte, es uno de los pocos intelectuales panameños que abiertamente había admirado a los Estados Unidos y que le preocupaba la solidificación de la figura del ciudadano[125]. Y, sobre todo, es un promotor del pragmatismo americano – especialmente de John Dewey – que acentúa el individuo, la responsabilidad propia y la educación práctica para la vida y trató de conciliarlo con la cultura latina, humanista y clásica, dos polos clásicos y estereotipados de la herencia rodoniana que él acepta sin detenerse en el hecho de que el pragmatismo es un humanismo cuya formulación ya está en Kant (Dewey: 2003). Él era además un educador liberal con matices socialistas que trató de encontrar una fórmula que le diera una salida balanceada al maniqueísmo ideológico romántico:

> No obstante, las tendencias cosmopolitas y niveladoras de la civilización contemporánea, cada entidad étnica concibe de una manera particular aun aquellas instituciones que, como la propiedad y la familia, constituyen las bases fundamentales de

> su civilización común. Ello no se opone, sin embargo, a la penetración de ideas, de conocimientos y de energías extraños en el organismo social del país, a condición de que se adapten al medio tradicional y a las circunstancias especiales (1925: 15).

Por un lado, quiere latinizar a los Estados Unidos y, por otro lado, anglosajonizar a los hispanoamericanos, porque su fin civilizatorio con respecto a América es un panamericanismo. En este sentido, es totalmente coherente su posición con respecto a los Estados Unidos cuando afirma que "el imperialismo no es, pues, ni una cuestión de raza, ni una cuestión individual o de partido. Es más bien una ley natural de expansión a la cual obedece y obedecerá ineludiblemente toda economía nacional triunfante dentro de la lucha de la economía mundial" (205). Lo que también llama la atención es que Méndez Pereira era consciente y asume la división cultural maniquea del mundo entre pueblos "lógicos" y "sentimentales", cuya sentimentalidad solo se le había reservado a los negros y a los indios, pero dándole una vuelta a este esquema, dice: "los dirigentes iberoamericanos, blancos de raza compleja casi todos, se caracterizan en general por su impulsividad y sentimentalidad. Son más imaginativos que lógicos y prácticos. A este respecto ha dicho un historiador norteamericano: "los puntos débiles en el carácter del suramericano pueden resumirse en estas palabras: mutua desconfianza, orgullo excesivo, indulgencia para sí mismo, indolencia y falta de constancia" (205).

En su misión como educador, que cree en el progreso occidental con que los hombres podrán redimirse de la ignorancia y del atraso, Méndez Pereira es también uno de los pocos intelectuales panameños que no ven formalmente en el comercio un elemento que estorbaría a la construcción de la nación, pero, sin embargo, por la desilusión posterior, no deja de escribir en la década del cuarenta, como acabamos de ver, un alegato contra el comercio y los turistas. Pero en su escrito de 1925 ve en la clase media "el soporte más firme de las buenas tradiciones en ciencias, artes, industrias, etc." (206). No es el intelectual panameño que de una manera romántica se lanzaría al siglo XVIII, siglo donde finalizó la Feria de Portobelo, y con ello el intercambio comercial de mercancías y gente, para afirmar que allí está el inicio de la nación panameña, porque la población logró estabilizarse y consolidarse en un espacio geográfico determinado[126].

Méndez Pereira cree en el ciudadano. Y en la democracia. En el progreso material, técnico y comercial. Estos elementos conforman, junto con la

cultura clásica, la civilización. Este es un proyecto de transformación que debe ser ejecutado fundamentalmente por la escuela. Él es en Panamá el representante y promotor de la cultura democrática liberal, un proyecto que tiene que tratar con los factores que "Obstaculizan el desarrollo de los países iberoamericanos": la fuerte separación de clases en México, el conflicto entre la aristocracia criolla y la casta militar, la inmigración en los países del Río de la Plata y los indígenas en Centro América y otros países" (1936:190).

En un país como Panamá, cuya modernidad está caracterizada por la inmigración de los trabajadores antillanos y la no integración de los indígenas en la Idea de lo nacional, Méndez Pereira levantó su proyecto civilizatorio. Cuando hace un repaso de los países centroamericanos puede leerse que Costa Rica es el modelo ideal de nación, a pesar de haber tenido sus golpes de estado: "Costa Rica se organizó desde este gobernante (General Tomás Guardia) y desde entonces ha gozado justa fama de ser unos de los países más serenos, más homogéneos y más trabajadores e industriosos de Centroamérica" (1936: 191). Sabemos a qué se refiere Méndez Pereira cuando menciona la homogeneidad. Pero se diferencia claramente de los que se agruparon en torno a la Academia Panameña de la Lengua y convirtieron el hispanismo romántico en una verdadera cruzada cultural[127]. Si bien él figuraba entre los miembros que firmaron en 1926 el acta de fundación de la misma y, además, escribió no pocos panfletos en el marco de alguna fiesta patriótica resaltando a España y la lengua castellana, también Panamá para Méndez Pereira por su posición geográfica era un "laboratorio" de la modernidad, donde llegan "todos los idiomas" y "todas las razas", "todos los gérmenes de tolerancia y novedades" y donde se "fundan las dos razas y las dos lenguas principales del continente" (1925: 25). Sin embargo, en esta conclusión rodoniana de Panamá tampoco él se diferencia mucho del mito de América que, en muchos países de América Latina, se había concebido como un continente que portaría una raza o una cultura nueva.

Pero de hecho en un país que había reaccionado alérgicamente contra el extranjero, especialmente, con respecto a los antillanos, por el impacto de la modernidad que había provocado la construcción del canal, en medio de una sociedad que era patriarcal, clasista y racista, puede pensarse que la participación de Méndez Pereira, como educador y gestor administrativo, fue decisiva en la democratización y renovación de la educación panameña

que debería estar orientadas a todos sin diferencias de “sexo”, de “clase” y de “razas”[128]. Es posible que con él el proyecto de la modernidad ilustradora concentra parcialmente su conformación del pragmatismo americano e, idealmente, la escuela debería ser el motor de esta transformación.

2. La concubina de la nación neocolonial

Y es precisamente de la pluma de este educador intelectual – el mejor representante de la ambivalencia de la intelectualidad panameña con respecto a la modernidad – que sale la novela Núnez de Balboa, este héroe cristiano, con su compañera india Anayansi y ambos son pasados por el tamiz contrapunteado del pragmatismo y del romanticismo. En este sentido, el problema de Méndez Pereira es, por un lado, adaptar al héroe a su visión pragmática (educar para la vida), liberal (el individuo es el centro de la educación) y socialista del estado benefactor (repartir equitativamente la riqueza) y, por otro lado, en medio de una sociedad fuertemente romantizada como la panameña, separar la raza de la cultura, para incluir finalmente a Anayansi en la civilización / cultura del conquistador. La civilización en Méndez Pereira es Idea y todas las “razas” pueden pertenecer a ella. Esta es su manera de ir más allá del romanticismo, desprender al Otro de su cultura, y ganar para el Estado nacional a los que todavía no habían sido integrados en el proyecto modernizador ilustrador como contrapunto del proyecto romántico de la modernidad:

> Siempre que se trataba de proteger al indio, y sobre todo a la mujer, Balboa obraba bajo la influencia de Anayansi. Ella le había enseñado que no había diferencias fundamentales entre las dos razas, que las diferencias en las costumbres y los hábitos eran cuestión de ambiente y de grado de civilización más bien que de vicios o de torpeza innata (1972: 74).

Ariadna García Rodríguez ya ha acentuado este punto con respecto a que Balboa ha sido conquistado por Anayansi (466). El conquistador es conquistado. Pero, ¿cuál es el precio que ella tiene que pagar para realizar esta conquista? ¿Qué usurpación se pone en escena para separar la “raza” de la “cultura”? Desgraciadamente, Méndez Pereira deja en el aire cuáles

son las diferencias entre las dos razas que no son fundamentales. Si por un lado, puede afirmarse que la novela está escrita bajo las expectativas de que la situación geográfica (el comercio y la comunicación) es el paliativo del país, por otro lado, lo que también deja entrever la novela es que puede hacerse una doble lectura sobre un nudo que está en el fondo del texto, silencioso, pero muy efectivo. Y se trata de que Anayansi no solo puede representar la integración dentro del estado nacional de los indios, que es lo evidente en cuanto a la superación de la idea romántica de nación, sino que la doble lectura – y aquí posiblemente corremos el peligro de forzar una interpretación – hace resaltar la relación de Panamá con los Estados Unidos, la otra cara de la moneda de la modernidad neocolonial. Panamá puede ser leída como representada por Anayansi, la que le anuncia a Vasco Núñez de Balboa [129]el *Tesoro de Dadaíbe*, que es una connotación del El Dorado, porque Panamá es un tesoro que tiene que ser conquistado. Y es aquí que cobra una plena imagen de Panamá en su relación con Los Estados Unidos:

> Mujer extraña, dotada de una belleza singular y de un espíritu sutil y delicado. Anayansi había logrado imponerse al vencedor de los suyos. Sumisa en apariencia, pero en el fondo firme y consciente, poco a poco, valida de una delicada habilidad diplomática y del poder de sus atractivos y encantos, había ido adquiriendo un ascendiente extraño sobre el alma civilizada de Vasco Núñez.

¿Es que puede haber una mejor connotación de las relaciones de Panamá con los Estados Unidos? De hecho, sobre ella cae este conflicto que para Méndez Pereira se resume en una relación de amor clásica como elemento básico para la formación de la nación, como lo ha afirmado Doris Sommer para las narraciones fundacionales en América Latina (1991). El amor entre ambos, que forma parte de esta ficcionalidad de esconder y reconciliar las usurpaciones de clase, cultura y género, se convierte en verdad en un despojo del mundo de Anayansi o, supuestamente, de los elementos que pertenecen a su mundo y que incluso son transferidos a su físico. Anayansi, que ha sido originalmente construida como una india silvestre, ingenua, es transformada por el escalpelo del gusto dominante para asumir su conquista

paulatina, diplomática y perseverante. Pasa de tener un cuerpo asexuado y poco atractivo de india a ser una Lolita tropical, en la "que aprendió la india a vestirse", "a arreglarse el cabello", "a elegir los colores que mejor sentaban al tono de su semblante", y, por el cambio de alimentación y ambiente "hiciéronla engordar un poquito". En fin, los ojos de Anayansi "se llenaron de encanto malicioso" (39).

La transformación corporal de Anayansi, para ser aceptada como objeto/sujeto de deseo, parte del principio de una devaluación del Otro y especialmente de las mujeres indias cuando el narrador omnisciente en tercera persona, dice: "Viéndolas al lado de Anayansi, estas mujeres bajas y de pechos colgantes parecían todas muy feas y desproporcionadas" (45). Dentro de esta "aculturación", en el mejor lenguaje de los sociólogos, que ni tan siquiera llega a darse una "transculturación", Anayansi, convertida en mujer del conquistador, lleva una vida sosegada de clase media alta rural con un jardincito frente a la casa y un huerto que "el mismo colonizador había plantado" (40). Esta vida tranquila que permitía incluso tener esclavos caseros, indios en cautiverio, se interrumpió temporalmente cuando el conquistador tuvo que hacer una campaña. Y entonces Anayansi comenzó a frecuentar a la única mujer española de la colonia "pues le placía rumiar con ella las amarguras comunes de la separación" (90).

Efectivamente, el conquistador que debería ser una especie de hombre nuevo por no ser un hombre de letras, referencia evidente al humanismo neocolonial, necesitaba sus campañas y aventuras, porque evidentemente no estaban hechos para colonizar, en el sentido productivo, sino para combatir y conquistar. Era un pragmático en el manejo de las relaciones de poder, un político administrador "realista" – que sabía distribuir el botín conquistado[130] − acompañado de su perrito Leoncico que era un *terminator* de indios y que incluso sabía consolar a Anayansi en las horas de ausencia del conquistador. Anayansi era la mujer que lo soportaba todo, hasta el matrimonio del conquistador con la hija de Pedrarias, una unión de cálculo, que no impidió la doble vida de este hombre que "si le hubiera ordenado morir, habría cumplido ella la orden sonriendo" (40). Y en esta disposición al sacrificio de la concubina Anayansi, que concuerda muy bien con lo escrito por Jiménez Matarita sobre la distribución de los roles entre el valor blanco español – dominante y activo − y la mujer indígena − receptiva y pasiva − (2002: 180), hay un absoluto despojo que convierte en una caricatura la pretendida conquista del conquistador. Entre ellos no hay hijos,

no hay mestizaje racial, ni tan siquiera hay mestizaje cultural. Lo que existe es la mentira de una armonía de pareja que se mantiene por la reserva y la diplomacia de callar y conceder de Anayansi[131]. Ella no tiene voz propia, no tiene voluntad, y pasa de ser una princesa india a una simple y triste Lolita casera de clase media alta, mantenida como concubina, sin oficio y sin metas, suspendida en el limbo del no-hacer. No tiene ni el oficio de ser traductora como la Malinche[132]. El único mérito de Anayansi, su verdadera razón de existir, es haberle revelado la existencia de un tesoro al conquistador, en fin, haber fundado el llamado destino manifiesto del país como paso de tránsito hacia la búsqueda o el transporte de las riquezas. Y en esta filosofía patriarcal de clase media, donde la mujer debe sacrificarse y estar a la disposición de la carrera del marido, se trasluce el discurso de sumisión en la situación neocolonial − que es presentado como una integración armónica. Esto es justificado por una idea de progreso que soslaya y cubre los conflictos y, dentro del mejor romanticismo, el narrador omnisciente, afirma: “Era una empresa de titanes. Por senderos inextricables abiertos en las florestas, por desfiladeros cortados entre las rocas, y precipicios, iban los españoles, negros e indígenas realizando la tarea sobrehumana” (129).

Si comparamos *Núñez de Balboa* con otra novela del mismo autor *Tierra Firme* (1940) salta a la vista la diferencia que se opera entre Anayansi, la india aculturizada, y la española castiza nacionalizada – por la geografía − como panameña, cuyo onomástico dice todo sobre esta selección de valor cultural: María del Pilar Santa Cruz de Ayala. El pirata Morgan que también era un conquistador de tesoros, pero que combatía en el lado falso, se había imaginado la ciudad de Panamá que “era como una mujer” (73). Con esta continuidad de representarse a la ciudad de Panamá como una mujer que se entrega, es decir, como una prostituta, aparece esta española, llena de virtudes y honesta, que llega a ser nombrada como “una panameña” cuando se resiste exitosamente al pirata Morgan, convertido al final de la novela en un caballero que suspira melancólicamente su derrota frente a esta aburrida y mojigata dama de clase media provincial y patriarcal, así: ”¿De qué le servían, pues, todo su poderío y su fuerza como pirata? ¿De qué le valía llegar a Panamá con tanto esfuerzo, de qué su derecho a quemar, a matar, a saquear, si con todo esto no podía domeñar la voluntad de una mujer?” (99). En este maniqueísmo hay una simple recreación del pirata como el malo, los bandidos, que están permanentemente al asecho de los tesoros de

la ciudad, donde los ciudadanos, por el comercio, “estaban más dispuestos a acumular dinero y a vivir una vida de comodidades que a pensar en empresas guerreras” (81). Pero lo que revela este maniqueísmo (que se expone con extrema ingenuidad, y, por lo tanto, ha sido integrado con facilidad en la cosmogonía de la construcción neocolonial de la nación, pues con los piratas se ha invertido la relación víctima / verdugo) es el lugar que la víctima ocupa: la ciudad de Panamá con respecto a Morgan, Portobelo con Francis Drake y la nación neocolonial con respecto al comercio y la geografía que fatalmente nos ha traído con el Canal de Panamá un pirata moderno sediento del tesoro nacional: Los Estados Unidos.

Pero si la ciudad de Panamá cayó bajo el asalto del pirata, María del Pilar supo mantener el honor del marido por defender su matrimonio. Y a diferencia de Anayansi, que es incluida en un proceso de aculturación, intermediado por la usurpación que realiza el amor, la española panameña se alegra de haber permanecido libre e intacta, después de haber afirmado con cierta morbosidad que es realmente una afirmación solapada al pirata para que la violara, lo siguiente: “− ¡prefiero las torturas, prefiero la horca antes que aceptar vuestros abominables ofrecimientos! Y agregó definitiva: − Mi vida está en vuestras manos, yo lo sé. Pero sólo separando mi alma de mi cuerpo por la violencia, podréis conseguir profanarlo” (98). En esta invitación sadomasoquista que sería en las manos del Marqués de Sade el inicio donde la moral y la religión pronto desaparecerían frente a las pasiones, el pirata, que desea a su cautiva, sucumbe frente a su propia vergüenza de ser consecuente con lo que ha iniciado. En medio de esta mojigatería de clase media católica y racista, precisamente, un esclavo cimarrón, Azabache, que había ayudado a Morgan como guía, es el que da la estocada de gracia, cuando dice: “Estaba triste también porque había visto también a algunas de estas negras entregarse, complacidas, a los piratas. (103). Si en Tierra Firma la española panameña es el centro donde se ponen en escena las fantasías sexuales de un narrador omnisciente que eleva a su heroína a ser la protectora del honor patriarcal, la patria, Anayansi es precisamente la concentración del patriarcalismo a la inversa: el hombre es conquistado por la mujer virgen. En esta fantasía donde se deja leer la idea de que la figura de la virgen es un ser intocable antes del matrimonio, el placer del conquistador consiste en que ella se le entrega sin dificultades. No hay violación como en la Malinche y no hay imposición

contra la naturaleza tropical, peligrosa y densa, que amenaza con destruirlo. Anayansi es la prueba de que el fruto exótico, virgen, es accesible sin violencia: es la narración de una fantasía sexual de un narrador omnisciente.

Si el amor es un camino para la construcción de nación que debería separar la raza de la cultura para permitir el acceso a la civilización, Méndez Pereira no logra en su novelística cumplir con lo que se propone en sus ensayos – aunque es coherente con su posición de considerar al indio como un problema para la civilización – y en su práctica como educador intelectual: la libertad individual y no sucumbir frente a los dogmas de una ideología. Su proyecto de civilización, en el marco de la nación neocolonial, revela los problemas ideológicos de su *Weltanschaung*. Es un intelectual que recrea el mundo de la clase media rural, el patriarcalismo y la mojigatería. Además, solo puede imaginarse danzas de amor en figuras como Anayansi y en negras, que, con sus contorsiones corporales, recuerdan más bien a Josephine Baker, la bailarina que concentraba todo lo exótico en los 20 y 30 del siglo pasado en París.

A pesar de que el conquistador – la civilización – convirtió a Anayansi en una europea, el precio que tuvo que pagar ella para hacer su propia conquista del conquistador consistió en que pudo conservar, sin embargo, su "noble e ingenua aptitud de princesa primitiva" (128). A ella hay que mantenerla todavía con su "alma primitiva", porque es la condición de la relación de lo Uno y lo Otro, principio de esta jerarquización que considera al blanco europeo como superior y al nativo como un ser exótico. En este desplazamiento se opera una doble usurpación: por un lado, se inventa el "alma primitiva" y, por otro lado, cuando el "alma primitiva" está civilizada se le re-inventa para no terminar rompiendo esta jerarquización. Es como si la ideología de la usurpación no soportara la no existencia del Otro, pues es la condición de su propia jerarquización, sistema sin el cual no podría finalmente vivir. En este universo ideológico, cuya colonización no deja dudas sobre quién tiene que colonizarse, a pesar que el colonizador aprende unas cuantas palabras del colonizado, Anayansi es la figura de una "alma primitiva". Los indígenas aparecen como los actores de reparto de una película, coloreando el drama principal de los personajes de la historia, cazadores del progreso neocolonial. Aquí el asunto es sencillo: o negocian con el poder establecido o son liquidados por la espada. Y el liberalismo socialdemócrata de un Vasco Núñez de Balboa no cambió en nada este

principio. Los indígenas, en esta cacería del proyecto neocolonial, que es el descubrimiento del tesoro de Dadaíbe, son solo intermediarios, proyecciones de la mirada ideológica del progreso que lanza un manto que cubre al Otro. No existe el indígena. Lo que existe es precisamente esta mirada fundacional que, además, quiere forzadamente crear una galería de personajes para la nación neocolonial que son sus héroes. "Era Cemaco un indio bravo y astuto, de fácil palabra e inusitada actividad. Él hizo reaccionar a su raza contra el blanco invasor. Él fue quien destruyó la creencia de que el europeo era un ser superior y sus caballos fieras temibles e inmortales. Él, con París, Urraca, fueron sin duda, los antecesores de Tomás Herrera, de Morelos, de Bolívar y San Martín" (57).

También en la historia neocolonial hay otros vencidos. Por ejemplo, el indio Victoriano Lorenzo que había luchado en la Guerra de los Mil Días al lado de los liberales y que con la independencia del país en 1903 – otra traición – fue fusilado por los conservadores. Pero Victoriano fue sobre todo exhumado por los nacionalistas post-fundacionales del régimen militar e integrado a la galería arriba mencionada. Anayansi, en cambio, ha pasado a ser un nombre que deambula en el aire, sin personalidad propia ni contura definidas, la mujer india al lado del conquistador decapitado, la que es como una sombra, pero / y, por no tener hijos, no se le ha dado el honor – ni por alusión – de ser madre de una nueva raza. Anayansi es la concubina de la situación neocolonial, la mujer que todos han escuchado hablar, pero que no ha tenido la consagración del altar matrimonial para la nación y permanece bajo la sombra del conquistador en la Avenida Balboa.

Roque Javier Laurenza (1910-1984) Más Allá de la Nación Romántica, Ortega y Gasset y el Ensayo en Panamá

1. La ruptura (destrucción-construcción) de la generación vanguardista

Roque Javier Laurenza (1910-1984) tenía una posición crítica frente a la nación en medio de la situación neocolonial que había perdido su soberanía sobre una parte de su territorio, es decir, con respecto a la idea romántica-republicana y marcó las letras panameñas decisivamente. Su posición respecto a la nación tenía un perfil humanista ortegueano y lo expresó ensayísticamente, porque era la forma que le permitía expresar crítica e interdisciplinariamente una de las preguntas más importantes de la modernidad en Panamá: la inmigración. En una sociedad como la panameña en proceso de formación de sus instituciones en la situación neocolonial y, especialmente, por la ausencia de una tradición científica-monográfica, el ensayo como forma de escritura que "se remonta hasta el siglo XVIII" (Rodrigo Miró 1981: XII), es clave en tanto espacio de comunicación pública donde se interceptan los discursos que todavía no están separados por los códigos y las legitimidades institucionales. El ensayo es la forma que escogen los políticos, los filósofos y los poetas, es la participación pública intelectual, cuya legitimidad no es refrendada por la discursividad científica institucional, sino por su carácter polémico en el espacio público.

El ensayo es, por excelencia, el género del humanista y del intelectual, pero no del experto institucional o académico[133]. Guillermo Andreve, en este sentido, caracterizó a la ciudad letrada de la sociedad neocolonial panameña[134]. No menciona el ensayo, a pesar de que era una forma legítima de representación en Panamá[135]. No es casual, entonces, que haya dos textos literarios vanguardistas que marcaron a la ciudad letrada después de los años treinta, textos que correspondían a los géneros literarios que formaban y dominaban la representación de la ciudad letrada: el poemario *Onda* de Rogelio Sinán (1929) y el ensayo *Los poetas de la generación republicana* de Laurenza (1933). Ambos marcaron la vanguardia en Panamá, pero aquí no hubo movimiento de vanguardia con manifiestos clásicos, aunque, según investigaciones recientes como la de Mendonça Telles y Müller-Bergh (2000), puede considerarse el prólogo *Cuentos de la ciudad y del campo* (1928) de Ignacio de J. Valdés como un manifiesto. De

hecho, en Panamá sí hubo vanguardia, aunque fuese tardía, como fue en casi todo el Istmo Centroamericano y el Caribe hispano-hablante[136]. Dentro de la vanguardia en Panamá habría que restituir además el texto de Ignacio de J. Valdés Jr. que, según Rodrigo Miró, solo aportó el tema vernáculo y, por esta razón, no lo incluye dentro de la vanguardista por su insuficiencia estilística (1973).

En este descubrimiento de lo nacional, que era un fenómeno vanguardista de la época, Laurenza logró sentar una pauta a través del ensayo *Los poetas de la generación republicana*. Con él, como con Sinán, la vanguardia tuvo en Panamá sus dos escritores mejor formados. Pero tampoco hay que olvidar a Diógenes de la Rosa que, si bien no es necesario nombrarlo como vanguardista, sí es importante afirmar que el impulso de sus ensayos es el espíritu vanguardista, porque quiere vincular la historia a la vida, por la crítica[137]. Este, junto con Sinán y Laurenza, tanto por su juventud, como por sus inquietudes intelectuales, establecen la conexión de la ciudad letrada panameña con la reorganización y transformación de las ideas que se impone con la crítica de los sistemas discursivos occidentales que se van elaborando desde la Primera Guerra Mundial, transformaciones que afectan al conjunto de las relaciones entre política, sociedad y arte. En este sentido, por el cambio que se ejerce en el interior de la ciudad letrada, es interesante leer al contemporáneo y amigo de Laurenza, Rodrigo Miró, el demiurgo comentador, clasificador y juez de la literatura panameña, ya que da un retrato de esta generación:

> Aficionado a las letras desde adolescente, ávido de novedades, logró tal suma de información que en 1932 el Dr. Méndez Pereira pudo decir de él: “tal vez el más enterado de aquí de literatura de vanguardia”. Su prestigio local creció cuando, en 1933, desde la tribuna del Instituto Nacional leyó su ruidosa invectiva contra los poetas de la generación republicana” (1974: 386).

Guillermo Andreve que, junto con el Dr. Méndez Pereira, pertenecía a la cosmogonía humanista de la cultura del ensayo y de la literatura, caracterizó a Laurenza, así:

> Roque Javier Laurenza, con su predominio del ancestro italiano meridional, es atrevido, verboso, original, pero no ha roto por completo los viejos moldes retóricos, aunque los ataque por deporte y por alardes de iconoclasta. Posee una fibra poética vigorosa, es rico en imágenes; y el estudio, la disciplina, y sobre todo “nuestra Señora la Voluntad”, lo llevarían a gran altura si fuera más constante en su trato con las musas (1970:89).

Con esta apreciación publicada en 1940 va dibujándose un cierto perfil de Laurenza que está acompañado por los adjetivos “ruidoso”, “atrevido”, “original”, que rodea la persona y especialmente el ensayo *Los poetas de la generación republicana*. Este perfil encuentra su expresión diáfana cuando Carlos Wong Broce, considera que este ensayo fue más “agresivo que crítico” (1971: 331). En su ensayo *La generación de vanguardia en la literatura panameña*, Aristides Martínez Ortega evita los adjetivos ya nombrados para caracterizar el impulso de ruptura de aquella generación y, especialmente, de Roque Javier Laurenza que, según Martínez Ortega, representa “a los rebeldes jóvenes intelectuales” (1961:337). En esta misma línea de análisis, pero más preocupado por los elementos simbólicos de la novela vanguardista panameña, Rodrigo Him Fábrega ubica a Laurenza dentro de su generación como un poeta que había encontrado un espacio de expresión en una de las instituciones que crea la república en “la etapa modernista”: el Instituto Nacional (2001:22).

En este primer ensayo de Laurenza, que no es un manifiesto clásico por el estilo ni por la intención, porque no inaugura ningún ismo – para un Diógenes de la Rosa, por ejemplo, parece que es innecesario saber qué tipo de texto es[138] –, puede observarse la intertextualidad del texto con su época y su generación. Al igual que Mariátegui con su revista Amauta que Laurenza cita en su ensayo, este quiere trascender el acento personal, es decir, hacerlo llegar a sus interlocutores “como una voz anónima” (11). Al pasar revista a *Los poetas de la generación republicana*, lo hace también de la república neocolonial, que solamente nombra como nación en dos ocasiones. No obstante, substantivos como “patria”, “tierra” y, por supuesto, “república”, aparecen frecuentemente en el ensayo. La república, para Laurenza, que nace como institución en 1903, es puesta bajo la mirada crítica cuando afirma:

> Durante los treinta años que llevamos a jugar a la República nos hemos venido alimentando de halagadoras mentiras hasta construir una institución nacional (11 y 12).

Esta frase, que ha sido citada muchas veces, no pasó desapercibida para un Diógenes de la Rosa que como un intelectual con espíritu de vanguardia en su momento – por querer hacer que la historia pasara por el tamiz de la crítica y la vida – no dejó nunca de caracterizarse por la fineza de sus análisis. La pregunta es si el texto provoca una ruptura, una muerte metafísica y literaria con la generación republicana y la república. De la Rosa, por ejemplo, descubre que criticar a la generación republicana fue precisamente recuperarla por haberla pasado por el proceso de la crítica, es decir, sacar "las influencias y predilecciones a que los poetas responden" (1985: 193). La ruptura que se opera en el texto de Laurenza fue el mejor reconocimiento a una actividad literaria que, para los ojos de un joven vanguardista, había entrado en crisis de representación y creación. La destrucción fue haber creado simultáneamente dos generaciones, tanto la republicana, como la vanguardista. Con su crítica nace la generación republicana y, finalmente, la situación neocolonial tiene a sus poetas fundacionales, organizados y clasificados en un texto que, según palabras de la Rosa, es "válido como referencia lo mismo como testimonio" (193). La singularidad de Laurenza fue, en fin, no matar a la generación republicana, sino darle forma a través de la crítica: les dio un orden selectivo, un orden en el discurso de las letras en la situación neocolonial y, sobre todo, les dio una estética al revelar – según los valores del autor – tanto sus errores como sus virtudes.

Ciertamente, en los primeros treinta años de la república marcados profundamente por el caudillo liberal y patriarcal Belisario Porras – que él describe en su ensayo *Belisario Porras, el caudillo de levita* (1942) – se engendran dos rupturas, tanto en el espacio político con el golpe de estado de Acción Comunal (1931), como en el espacio literario-intelectual con la lectura del ensayo de Laurenza en el Instituto Nacional. Este paralelismo de rupturas que remueven los fundamentos de la situación neocolonial ya habían sido precedidos por ensayos políticos que ya preparaban el camino de Laurenza, especialmente, el ensayo de Diógenes de la Rosa Tres de noviembre (1930) en el cual este se preguntaba:

> Yo me he preguntado a mí mismo muchas veces: ¿es este realmente un país, un pueblo, una nacionalidad? ¿Existe aquí un verdadero espíritu nacional digno de ser admirado por los historiadores, cantado por los poetas y transformado en leyenda inspiradora en el hogar y en la escuela? (29).

Esta pregunta que es respondida ortegueanamente por de la Rosa con un sí, porque cree que la nación se construye como acto heroico y supremo, es complementada con la también ortegueana afirmación de Laurenza al escribir:

> Los pueblos en gestación se apresuran siempre a crear sus valores. No se exige mucho para tener relieve en una nación recién nacida y se perdonan demasiadas faltas en la urgencia de las primeras edificaciones (13).

La pregunta es por qué entonces el ensayo de Laurenza marca una pauta que trastorna la convivencia tranquila del espacio político y, especialmente, del literario. En parte, no solo fue por haber puesto bajo la crítica a la literatura republicana, que se había organizado alrededor de las revistas Heraldo del Istmo y Nuevos Ritos, y en las que, según él, "se habla mucho de la Patria. Demasiados Versos y pocas prosas de Ideas" (18), sino también porque va al centro del estado-nacional neocolonial, cuya tarea principal había sido inventar una nación en medio de la extrañación del espacio. El ensayo de Laurenza fue el primer ajuste de cuentas con la situación neocolonial donde el poder político había corrompido a el espacio literario y este se había acomodado a su función de representación literaria de la situación neocolonial. Lo que reclama Laurenza es que el espacio cultural debe proyectarse con la legitimidad de su propia representación[139]. Es así, por lo tanto, que adquiere una completa dimensión crítica la observación de Laurenza sobre la situación neocolonial en cuanto a la relación del poder y la ciudad letrada:

> El Presidente también es poeta y sabe, como ninguno, apreciar el valor de unos renglones con música. Las revistas literarias, con tal de que publiquen de vez en vez una oda presidencial, gozan de largas subvenciones del Estado [...] En estas semi-

> letradas democracias del trópico hay dos instrumentos, dos caminos, para obtener una posición burocrática de importancia: la pluma y el sable, la oda y la revuelta. En Panamá el sable ya no figura sino como simple metáfora popular para para aludir a los pillos que asaltan carreteras y amistades. Los Estados Unidos, siempre "celosos del orden y la paz", han obligado a los "generales" a guardar el sable –el de acero- que brillara en los gloriosos campos de la "La Negra Vieja" y Cía., con napoleónicos resplandores. Solo queda la oda como recurso (19 y 49).

Esta ausencia de autonomía de los espacios es tocado en su nudo más íntimo cuando Laurenza, siguiendo una idea de Ortega y Gasset, con respecto a la cultura, expuesta en Meditaciones del Quijote (1914), afirma que los poetas de la generación republicana son "hombres sin cultura" (1984: 36). Ciertamente, para el filósofo y ensayista español, la cultura para los griegos "es lo firme frente a lo vacilante, lo fijo frente a lo huidero, es la certidumbre de orientarnos en la vida. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad" (1984:156). Y para Laurenza la ausencia de cultura en los poetas republicanos se manifiesta en la "marcada discrepancia entre los propósitos de estos hombres y sus acciones que no es más que consecuencia lógica de la falta de definición estética, filosóficamente fundamentada [...] que no tiene criterio para seguir las corrientes del pensamiento, y, por último, que no la guía al escribir un ideal de belleza cierto y definido" (45).

En esta posición ortegueana de Laurenza sobre la cultura, ya tempranamente expuesta en su primer ensayo, van desarrollándose los conceptos que lo acompañarán en su trayectoria ensayística y serán claves para comprender su posición frente a la nación romántica. Se encuentra en los poetas de la generación republicana, bajo la superficie iconoclasta de la posición vanguardista, el discurso de la modernidad clásica no realizada en la situación neocolonial: la separación de lo político, lo económico y lo cultural. La exigencia de modernidad "clásica" es, por un lado, la conexión hacia la universalidad literaria que representa la vanguardia en su momento, y, por otro lado, la autonomía de lo cultural que permitiría, según él, la verdadera recomposición de un discurso nacional-literario que "sea producto de la tierra donde se escribe" (86). En esta línea, por

consecuencia, a medida que él repasa a los poetas republicanos, aquellos que nacieron entre 1880 y 1895, gana fuerza la presencia de poetas vanguardistas como Nicolás Guillén y García Lorca, quienes logran expresar la esencia y la espiritualidad de sus respectivos pueblos (86). Pero esta afirmación sería evidente y harto conocida si, en verdad, no se pone en relación el problema de la nación con el hecho más importante de la situación neocolonial, porque la ciudad letrada encuentra en la noción romántica de nación su posicionamiento moderno frente a la construcción del Canal y, en especial, con respecto a la inmigración antillana que produjo el extrañamiento del espacio tanto en la ciudad de Panamá como en Colón. Y es este asunto el que define la tensión de la situación neocolonial, es decir, la manera de insertarse en la modernidad que termina con los espacios homogéneos, humana y culturalmente, ya sea por la lengua, la religión o la tradición.

En el ensayo *Los poetas de la generación republicana*, la nación romántica no es todavía un problema, aunque hay algunos elementos que nos hacen pensar que Laurenza es romántico por la utilización de los substantivos "tierra", "patria", "nación". Sin embargo, es notorio que en su argumentación de la búsqueda de la originalidad literaria no recurre a los símbolos de lo romántico, sino que para él la nación, "la verdad espiritual de un pueblo [...] comienza en la propia alma individual" (86 y 87), que no sucumbe al orden de las necesidades materiales inmediatas, porque, en el mejor término ortegueano, es "su mayor empresa", en muchos casos, el conseguir un Ford o un aparato de radio" (120 y 121).

Para un Ortega y Gasset la nación es un proyecto, una empresa de futuro, una actividad dinámica en *España invertebrada* (1921), posición explicable para España que está dividida en nacionalismos románticos, como el mismo ensayista español observa. Y cuando Laurenza habla de que la "esencia de un país se consigue verticalmente" está pensando en su elemento más indivisible, personal, que es el individuo, donde debe encontrarse, por ser "el camino más corto" la "verdad espiritual de un pueblo" (87). Para Laurenza, quien entra y es responsable frente a la historia, tanto por su destino, como por sus fracasos y éxitos, no debe ser el pueblo, que, como entidad histórica, ha sido romantizado en la situación neocolonial, sino debe ser el individuo, y, por lo tanto, encontramos el eco ortegueano del hombre y sus circunstancias, ya planteado en las *Meditaciones del Quijote*[140].

A partir de aquí, podemos observar la posición de Laurenza en una época donde se inventan nacionalidades y pueblos románticos y los discursos nacionalistas tienen la capacidad de afirmarse tanto en Europa como en América Latina. Él no entra dentro de la marejada romántica – y "anti burguesa" − de sus contemporáneos de generación. A Laurenza lo que más le preocupa es el hombre, el individuo, por donde debe comenzar la patria y la nación, un ortegueano de ultramar.

2. Más allá de la nación romántica

Laurenza publica Ortega *Desde América* (1965) en la Revista de Occidente, revista que pertenece a la educación sentimental de la intelectualidad latinoamericana desde los años veinte[141]. En este ensayo manifiesta con claridad su educación de joven autodidacta que se forma leyendo las obras de Sarmiento y Montalvo, de Martí e Ingenieros y, especialmente, de Ortega con su Revista de Occidente:

> ...los muchachos de entonces nos preguntábamos por qué razón la mayoría de los escritores peninsulares, compuesta como era por nietos de quienes dieron al idioma español sus resonancias mundiales, solía pensar y escribir al borde de lo puramente local, en los aledaños de lo pintoresco, como si las musas ibéricas, fatigadas por el vaivén de los océanos, se hubiesen refugiado bajo los soportales de las casonas aldeanas, donde olvidaban, en la sensual modorra de una siesta interminable, su antigua vocación de universalidad. De aquí la impresión profunda de la obra de Ortega (355).

Por una parte, Ortega y Gasset promovió a través de la Revista de Occidente [141]la filosofía alemana de la época, pero, por otra parte, si hay uno que está alejado del concepto romántico alemán de nación, un concepto no ilustrado, aunque la ilustración lo haga posible como discurso, es precisamente Ortega y Gasset, ya expuesto tempranamente En *España invertebrada* (1922), obra que no pasó desapercibida en América Latina y que fue leída, además, por el falangismo español[142]. La lectura de Ortega y Gasset fue aleccionadora para las nuevas generaciones de panameños nacidos antes o después de la República que creían en un ideal de la cultura

universal y que no veían la nación como resultado de la lengua, la raza y la tradición. Panamá, por la situación neocolonial, que había sido producida por su inmersión en la modernidad con el Canal, no fue extraña a la romantización de la nacionalidad, y de la nación panameña, que quiso definir la panameñidad en términos románticos desde muy temprano[143]. De allí la obra de Ortega y Gasset elaborada contra los nacionalismos, entra perfectamente en la aspiración de un joven como Laurenza que también quiere acceder a través de la vanguardia a lo que se produce en otros países. Con la Revista de Occidente esta generación no debió esperar mucho para una traducción, leyeron a los filósofos europeos, especialmente, a los alemanes y, como Laurenza describe, "los libros de Ortega y la Revista de Occidente pasaron de mano en mano en una ronda juvenil de admiración y entusiasmo (354).

Si bien la posición de Laurenza frente a la construcción romántica de la nación no está todavía elaborada plenamente en su primer ensayo de 1933, aunque ya están los elementos orteguеanos que le darán forma posteriormente, es en su ensayo *El panameño y la nación* (1957), que se elabora como respuesta a una conferencia de José Isaac Fábrega en aquel mismo año, en el que expone con claridad su posición no romántica. Para comprender el peso y la particularidad de su tesis dentro de la situación neocolonial que había romantizado a la ciudad letrada, especialmente, en los años en que se consolida la Guerra Fría, es necesario repasar el concepto territorial y geográfico del Estado Federal elaborado por Justo Arosemena en el siglo XIX y las principales tesis románticas sobre la nación que circulaban en la ciudad letrada.

Para un ortegueano como Laurenza, que ve la nación como empresa que se construye hacia el futuro como expresión de cultura, la concepción de Arosemena para sentar las bases del Estado Federal era absolutamente lo contrario de la tesis dinámica de nación, tesis ésta que incluso no concebía el "territorio" y la "geografía" – posición ya expresada por Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (1930) – como fundamento de la nación o, más bien, estos elementos eran consecuencia y efecto de la creación del estado (149). Se sabe que para justificar al Estado Federal de Panamá fue necesario emancipar, según las palabras de Justo Arosemena, a la "ciudades" o "grupos de poblaciones dependientes" de la nación que representaba Colombia (Arosemena 1982: 14 y 15). Efectivamente, en 1904 la constitución panameña asume los marcos territoriales de su soberanía ya

establecidos en el Departamento de Panamá de 1886 y declara, de acuerdo a la concepción ilustrada de nación, como ciudadanos de la república, a todos aquellos nacidos en ella, independientemente de la nacionalidad de sus padres. Es una constitución no romántica, aunque todavía asume la tarea de misionar a los indios, de convertirlos al cristianismo. Pero, de hecho, y muy rápidamente, comienza el proceso de romantización que es "provocado" por las inmigraciones que produce la modernización, fenómeno que también puede observarse en un país vecino como Costa Rica (Soto Quiróz: 2003).

La romantización de la ciudad letrada, ya hubiese sido de escritores, políticos y periodistas, fue paralelo al proceso de modernización neocolonial que creó el extrañamiento del espacio, que, según el mismo Westerman, en su ensayo *Para una mejor comprensión* (1946), había convertido a los nacionales panameños en extranjeros en las ciudades de Panamá y Colón[144]. Aquí no pueden olvidarse las reacciones de Rodrigo Miró, de Ramón H. Jurado y de Rogelio Sinán que dan fe de este extrañamiento del espacio[145]. Frente a este extrañamiento del espacio, de la cual resulta la romantización de la ciudad letrada, puede citarse el ensayo de Jorge Turner *La revista life no tiene razón* (1957), escrito al calor del ensayo de José Isaac Fábrega, y cuyo punto central es la negación de un canal a nivel que traería una nueva ola de inmigrantes, pues crearía "una nacionalidad no constituida con plenitud de rasgos distintivos que le den una fisonomía específica, como la que tienen otros países" (48).

En este mismo orden, como desencadenante de la polémica, está el ensayo de José Isaac Fábrega que define a la nación a partir de las ideas de Renan y Jellinek, dos autores que dio conocer Ortega y Gasset en la Revista de Occidente. Especialmente, él recurre a Renan al considerar a la nación como un "plebiscito" de aquellos que solo pueden contenerla en lo "íntimo", "captarla" y "recibirla" (19). Es más, se apoya en las tesis de Westerman sobre la falta de integración de la población antillana [146]para negarles precisamente su participación en la nación, porque no pueden sentirla, aunque no excluye a los que ya "son bilingües por naciente inclinación a lo nuestro" (22). Para reforzar esta tesis, entonces, recurre a Max Scheler *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, (1912), otro filósofo que promovió Ortega y Gasset, y realiza una verdadera pirueta intelectual para justificar la más abominable exclusión en Panamá. A Scheler su tesis fundamental le permitía realizar un diagnóstico de la crisis del capitalismo que se deriva de que el individuo solo es tratado como un

ente económico, sin posibilidad de realización personal, donde el resentimiento –como adaptación al sistema – es la respuesta a la gran diferencia que existe entre “Die formale soziale Gleichberechtigung und Die faktischen Macht” (1978: 9)[147]. Esta misma teoría mal interpretada o deliberadamente trastocada le permite a Isaac Fábrega desarrollar y justificar la exclusión de los negros antillanos de la nación por estar “resentidos” a causa de las malas condiciones de vida que se expresa sobre todo en la vivienda. Estos elementos teóricos o, mejor dicho, esta composición arbitraria, pero dirigida a la exclusión, es también aplicada a los indígenas y a todos aquellos analfabetos – campesinos – del país. Es decir, la nación es realmente una verdadera minoría (profesores, estudiantes, intelectuales) y aquí tenemos otra pirueta intelectual que lo entronca con las tesis de Ortega y Gasset, cuya misión consistiría en convertir a los otros (negros, indios, campesinos) en nación (30).

En contra del mito de Panamá como un país cosmopolita y abierto, puede afirmarse que la situación neocolonial en Panamá provocó un fuerte provincialismo intelectual y cultural, corroborado, además, por los procesos de ideologización cultural que fueron propios de la Guerra Fría (Jean Franco 2002). La identidad nacional romántica, fácilmente definible y demarcable por la creencia católica, la lengua española y su histórica composición étnica, rompe el marco con el cual los criollos del siglo XIX habían querido definir la comunidad imaginada: la geografía y la economía. La concepción de la nacionalidad de Arosemena se da en el marco de una sociedad patriarcal y endogámica, sociedad que ya ha sido analizada por Figueroa Navarro en *Dominio y Sociedad en el Panamá Colombiano* (1978), y que no compatibilizaba con la transformación estructural, económica y poblacional de la modernización neocolonial que trajo un elemento que era relativamente conocido para la clase dirigente del siglo XIX: Panamá quedó transformada en una verdadera sociedad de inmigración.

Ya no eran contingentes humanos que estaban simplemente de paso, como pudo haber sido antes de la construcción del Canal Francés en 1880.

En este contexto, la posición de Laurenza toma su mayor significado al escribir un texto como respuesta al de Isaac Fábrega y, sobre todo, como respuesta a esa romantización de la ciudad letrada que se originaba como reacción al extrañamiento del espacio en las ciudades terminales de Panamá y Colón[148]. Pero a diferencia de Isaac Fábrega, que solo toma la teoría de

las élites de Ortega y Gasset, para justificar la exclusión, y, simultáneamente, la integración romántico-aculturada de los inmigrantes, Laurenza, queriendo dar una visión filosófica-humanista de la nación, comienza su ensayo de 1957 al afirmar que “el problema de la nación panameña consiste, nada más y nada menos, en que la nación no es un problema para los panameños” (9):

> Hay quienes piensan que este complejo histórico que llamamos nación es algo que está ahí, a la altura de un tiempo determinado, al cual los pueblos llegan como a la madurez el hombre en su discurrir biológico. La nación, sería, pues, según esta tesis teñida de romántica confianza en el progreso, algo que acontece en el plano de la pura mecánica social, en la periferia del hombre, como construcción hecha ex-profeso en cuanto aparece la unidad elemental de la lengua, la religión, la raza y las costumbres. Otros, como mi amigo ilustre José Isaac Fábrega, hablan de una nación que “recibe y se capta”, que “penetra en nuestro yo personal, asimilada plenamente por nuestra cultura”, y además insisten en la importancia esencial de la comunidad de la lengua, la religión y las prácticas sociales. ¿Y dónde queda, entonces, el fenómeno suizo? ¿Y el belga? En un caso, tenemos tres razas, tres religiones e innúmeras sectas, tres lenguas famosas y un diario dialecto superior; y en el otro, dos pueblos antitéticos unidos, en cambio, en un todo nacional fuerte y actuante. ¿Cómo? ¿Por qué? [...] Se equivocan, pues, quienes piensan que la nación sólo es posible cuando la totalidad de los habitantes de un país ha comprendido que forma una unidad racial, idiomática y religiosa, y participa de las grandes creaciones artísticas. Esto es olvidar que España e Italia son ilustres naciones y que, sin embargo, existen en ellas miles y miles de hombres que ignoran la existencia de San Juan de la Cruz y de Velázquez, de Piero della Francesa y Benedeto Croce (11,12 y 13).

La posición de Laurenza no es romántica. Pero esto no le impide, como lo ha señalado Figueroa Navarro, que desde Le Monde Diplomatique defendiera “los derechos lesionados de Panamá y reclamaba que se hiciera

justicia mediante la dictación de unos nuevos tratados que perfeccionasen nuestra soberanía" (1985:187). Dentro de la situación neocolonial, cuya ciudad letrada pasa por la romantización de la nación, lleva a Laurenza al centro de su tesis ortegueana que consiste en la afirmación de que "la presencia en Panamá de una masa de forma y contenido extranjeros se debe a que ella fue mantenida entre nosotros porque servía a las urgencias vitales del panameño que por ellas se caracteriza y define" (14). Estas urgencias vitales del panameño que es la primacía de lo económico y que ha definido el problema de lo nacional en su situación neocolonial, implica que las llamadas clases dirigentes (el industrial, el periodista, el negociante, el técnico), que para Laurenza está representado por el "panameño típico", no "han llegado a la concepción nacional" por vivir únicamente en sus urgencias vitales primarias. Esta tesis, entonces, le permite desenredar el nudo de la posición de Isaac Fábrega al considerar que, precisamente, por el proceso de especialización de la enseñanza y la educación, que ha vaciado el contenido humanista de la formación del hombre en Panamá, en el sistema escolar y, especialmente, en la universidad, no puede esperarse que los profesores, los estudiantes y los políticos "capten" y "comprendan" a la nación, porque ésta es sobre todo cultura, vivir de acuerdo a determinados valores, que sean coherentes consigo mismos. Aquí nuevamente encontramos la tesis de Laurenza que lo acompaña desde que había escrito su primer ensayo al criticar a los poetas de la generación republicana por su ausencia de cultura.

Para Laurenza solo hay nación si el hombre vive sistemática y coherentemente dentro de un sistema de valores y, por otro lado, si logra elevarse por encima de la patria –que es "simple afecto" – y llega a comprender que la cultura, como sistema de valores, consiste vivir en lo "más alto", es decir, superar las condiciones urgentes vitales que se reflejan en el tipo de formación que está dominado por lo "técnicos de la educación". Laurenza ve el origen de la nación en el humanismo, porque a través de allí es posible acceder a la cultura universal, cultura a la que pueden acceder todos, independientemente de su raza, lengua o religión. Pero esa cultura universal no consiste en "más o menos libros, sino en estilo de vida; el vivir por y dentro de un sistema de valores" (20). La nación, en fin, es para todos, en la que el "hombre hace el descubrimiento radical de que su vida es vida para algo" y surge, entonces, "la posibilidad nacional", el "fenómeno excelso de la nación, que no consiste en el imperio coercitivo

de las leyes, esas como reglamentos de tránsito, sino en la plena vivencia ética de la ley. Porque una auténtica nación es aquella en la cual, por el juego armónico de voluntades y conciencias, si desaparecieran los semáforos de las encrucijadas, aun así, el orden público se mantendrá, porque cada ciudadano lleva con él un sistema inexorable de señales rojas y verdes" (12).

A partir de aquí, Laurenza realiza un corte a medias con su maestro de años Ortega y Gasset, porque quienes llevan, impulsan y conforman la nación no es una minoría selecta, sino todos aquellos que se elevan a la cultura, una cultura que va al hombre mismo, coordinándole los valores, su estilo de vida. Es decir, lo que propone Laurenza es que la nación esté cruzada y en correspondencia con una filosofía de la vida humanista que esté dirigida hacia el individuo con sus consecuencias emancipadoras. En este sentido, él no es un nietszcheano porque no renuncia al carácter moderno del proyecto emancipador, como lo ha expuesto Jürgen Habermas en su análisis de la filosofía en la modernidad en *Der Philosofische Diskurs der Moderne* (1985: 117). Tampoco es nihilista pues cree en el carácter emancipador del humanismo, heredado de la ilustración, posición que ya está planteada en su primer ensayo de 1933 al escribir "que la grandeza del hombre está, precisamente, en dominar las fuerzas que quieren derrotarle" (35), pero, sin embargo, no llega a hablar en el lenguaje del progreso – social o económico – que emanciparía a las clases. Para él, el carácter emancipador, que solo es posible lograrlo mediante la formación humanista – que eleva al hombre a la nación como si fuese una especie de síntesis hegeliana – debe ser impulsado por las instituciones que no solo debe producir la "especialización a ultranza", sino que debe ser orientada a la transformación de la vida misma, del individuo, posición ésta que lo emparenta con la *Existenzphilosophie*, finalmente.

Laurenza es, en Panamá, el ensayista que no renuncia al proyecto emancipador de la modernidad. Pero, a diferencia de los románticos, no lo encuentra en los pueblos, en la cultura, sino en los individuos que se elevan a la nación por la catarsis de la cultura y los hace participar en unos valores universales de convivencia, en este caso, la nación, porque no son hombres que anteponen sus inmediatos intereses (la economía) y sus afecciones (la patria), sino que superan al "hombre-isla". Es aquí, entonces, que es totalmente comprensible la crítica hacia el "hombre típico", aquél que como está planteado en su primer ensayo, "la vida consta de una sola dimensión":

> Lo grave – y ello constituye nuestro problema – es que el hombre típico está dispuesto a morir por la patria y no aún vivir para la nación (1957: 15).

Esta frase (que coloca a Laurenza en las antípodas de la tradición hispano-americana ya que considera a la patria – que nace de la tierra – como elemento cultural de formación de la nación, fenómeno ya observado por Eric H. Howbsbam en la confirmación del concepto patria)[149] hacen de él un intelectual que no puede definirse según la teoría “postcolonial” que plantea el carácter subversivo de las literaturas dominadas[150]. En primer lugar, por su fundamentación filosófica, que nace bajo la sombra de Ortega y Gasset, no se consideraba parte de un sistema vertical de dominantes-dominados, centro-periferia, sino más bien como parte de un sistema horizontal, cuyas fronteras nacionales, y culturales, no coinciden con las fronteras filosóficas y literarias. Para él la cultura y, en particular, la literatura era universal y quería entrar en la modernidad de una manera abierta y no defensiva en las condiciones románticas de la situación neocolonial. Era un hijo de la ilustración y, dentro de ese sistema de valores, como lo ha afirmado Habermas, para el contexto europeo, creía en el proyecto emancipador de la modernidad que estaba centrado en el hombre. En segundo lugar, para él la emancipación consistía en no vivir intelectualmente dentro de las fronteras nacionales, romántico culturales, sino en las líneas universales y horizontales de la cultura. Por lo tanto, la nación era para Laurenza el lugar donde se resistía a la reducción de la patria, con sus identidades fijas, cerradas, estáticas, porque creía y pensaba – desde su primer ensayo de 1933 – que las identidades románticas no iban al punto central de la emancipación moderna: el individuo. Consideraba en el individuo la posibilidad de la verdadera emancipación. Y la nación, como si fuese una entidad hegeliana, en la realización de esa emancipación universal.

La pregunta es, efectivamente, cómo ubicamos el lugar de Laurenza hoy día, después de la Guerra Fría, y de la ausencia de legitimidad de los grandes discursos emancipatorios ya anunciados en la Condition Posmoderne por Lyotard. Pero, sin embargo, ¿no sigue teniendo legitimidad el discurso emancipatorio de la modernidad, como diría Habermas, como proyecto que todavía no está realizado? Laurenza no ha sido

contemporáneo de la discusión postmoderna y postcolonial, aunque, por su trayectoria formativa, fue asiduo lector y admirador de los textos de André Malraux y, como intelectual de su tiempo, fue consciente del problema colonial y de la Guerra Fría. Hasta el final de sus días y en uno de sus últimos ensayos sobre André Malraux: un contemporáneo capital, escribió:

> En efecto, para nosotros, hombres del mundo tecnológico, "de la primera civilización sin dioses", como dice Malraux, la cultura que se ha hecho antropocéntrica, es hoy una manera de ser lo más completamente hombres mientras dura nuestro fugaz transcurso terrestre. De aquí el constante llamamiento de Malraux a la fraternidad, a la comunión humana frente a la gran enemiga cuyo rostro está hecho de sombra, dudas e interrogantes, pero cuyas garras nos sujetan con tiránico poder inescapable (1977: 45).

En esta vocación humanista de Laurenza que se resistía a ser reducido a la simple oposición binaria de dominantes y dominados, centro y periferia, porque su concepto de cultura era universal[151], es lo que posibilita una nueva reubicación de estos intelectuales en la composición de la ciudad letrada en contextos donde la situación neocolonial se había caracterizado por una romantización de la cultura y la nación.

Rodrigo Miró (1912-1996) Ensayo, Nación y la Guerra Fría en Panamá

1. Los excluidos de la nación romántica

No hace mucho Margarita Vásquez presentó su ponencia *Dicotomías en los ensayos literarios panameños del siglo XX* durante la XXVI Semana de la literatura Panameña "Rodrigo Miró Grimaldo". En esta ponencia, ella da una clasificación del ensayo en Panamá, bajo lo que denomina "los principales nudos conceptuales de discusión dentro de la literatura panameña[151]" (2004:96). Estos nudos conceptuales se definen de acuerdo a las discusiones que han determinado a los intelectuales y escritores panameños a lo largo del siglo XX.[152] Lo que hace evidente este texto de Vásquez es la historia y el trabajo que es necesario realizar para un estudio del ensayo en el país.

El primer estudio sobre el ensayo en Panamá salió firmado por Rodrigo Miró en 1981. A primera vista parece una recopilación bastante arbitraria de ensayos, aunque no de temas y autores, pues no sigue una concepción clara sobre la producción del género. Si bien muchos de los autores allí incluidos son reconocidos ensayistas en el país, no encontramos los textos que han sido decisivos en las polémicas que han determinado la vida intelectual de generaciones de panameños. Además, aparte de que algunos ensayos no fueron registrados por año de publicación ni por la fuente de acceso, esta antología no llega a cumplir las expectativas de su propósito, aunque Rodrigo Miró anotara al final de su prefacio que la misma "dejaría a muchas personas insatisfechas" (1981: XXXII). Sin duda alguna, como Miró anota, el ensayismo en Panamá ha seguido muchos temas, diversidad que él trata de expresar en su selección, pero tampoco en esa diversidad no se ve una coherencia de selección, aunque sí vemos una línea generacional.

El ensayo en Panamá de Rodrigo Miró revela una deficiencia característica de la intelectualidad panameña: su dificultad de trabajar en equipo. Miró, que era el demiurgo de la literatura panameña, concibió esta antología en el marco de la Biblioteca de la Cultura Panameña, lista de publicaciones realizadas bajo el patrocinio de la administración de Arístides Royo. Seguramente, el resultado habría sido otro si también hubiesen intervenido en esta publicación autores- investigadores como Elsie Alvarado de Ricord, Arístides Martínez Ortega, Gloria Guardia y García de

Paredes. Pero, posiblemente, no habría salido ninguna antología de ensayos. Sin embargo, a pesar de los problemas arriba anotados, que no le quitan en absoluto el mérito a este trabajo de Miró, lo que también evidencia esta selección de ensayos es el edificio fundacional, una especie de cronología generacional de la patria, que comienza con un preludio de Mariano Arosemena *Reflexiones sobre la partida del bergantín "Amos Palmer"* (1833). Este fue un ensayo que se publicó doce años después de la independencia de España en el diario de los liberales istmeños que propugnaban el libre comercio y el sueño de un canal interoceánico[153].

En esta voluntad fundacional de Miró – que precisamente comienza con un ensayo de un patricio del Intramuros – hay una serie de discutibles tesis que se vienen repitiendo sobre la historia panameña. En la introducción de la antología, un ensayo en sí mismo, por su argumentación interpretativa y su estructura formal, el autor quiere presentarnos ya en la recta final de la muy bien conocida Guerra Fría el siguiente Panamá:

> Inmersos en un mundo erizado de conflictos, donde violencia y anarquía constituyen el rayo que no cesa, entre nosotros perdura, si bien a punto de perderse, un clima de pacífica convivencia. Es el resultado de la historia. La despoblación de nuestro territorio a partir de la conquista hispana, la peculiar naturaleza de nuestra economía – predominio de la economía terciaria, como hoy se dice – impidieron el arraigo de instituciones proclives a eternizar violentos contrastes en la estructura de nuestra sociedad. Ni la encomienda, ni la esclavitud desempeñaron aquí el papel que les caracterizó en otras regiones. Por ello, afortunadamente, nunca padecimos las agudas confrontaciones que son su consecuencia (XXXI).

Si hay un punto que Rodrigo Miró minimiza y "desconoce", entre otras cosas, como lo puntualizado en la cita ya leída, es la segregación que ejercieron los panameños y sus intelectuales con respecto a la inmigración antillana[154]. Y Miró ha sido uno de sus mejores exponentes, aunque fue uno de los primeros que recuperó a Federico Escobar, poeta negro del arrabal santanero. Pero este no era de origen antillano, era "católico" y, además, escribía en español. No era cierto, como afirma Miró, que el problema del Canal – y todas sus consecuencias que de allí se derivaban – era una realidad ínfima de la realidad panameña (1972). Pero este

“desconocimiento” es más sorprendente si se considera que la inmigración antillana no estaba en los márgenes de la sociedad panameña, sino que se concentraba en Panamá y Colón. Del mismo modo, este “desconocimiento” pasa por la ausencia de los intelectuales panameños antillanos en la antología – Miró los menciona de pasada en el prólogo – que no eran pocos y que habían intervenido en el espacio público a través de los periódicos y sus ensayos. Entre ellos habría que mencionar solo a George Westerman que, con su ensayo *Hacia una mejor comprensión* (1946), prologado por Gil Blas Tejeira, dio muestras de uno de los fenómenos y conflictos que ha marcado más a la sociedad panameña desde que ha querido modernizarse: la inmigración. No es ocioso tampoco mencionar la ausencia de un intelectual panameño negro, de mucho renombre en Panamá, Armando Fortune. Y es que los intelectuales negros panameños marcaban con sus ensayos desde la década del cuarenta el contrapunto de la pretendida “tolerancia” del pueblo panameño, ideología que también se articuló en la ensayística filosófica de los jóvenes que se agruparon en torno a la Historia de las Ideas y el esencialismo cultural[155].

En este sentido, con respecto a la antología de Miró es menos ocioso constatar la ausencia de excelentes mujeres ensayistas, intelectuales, escritoras y profesoras universitarias que no han sido pocas desde la década del sesenta, como las mismas Elsie Alvarado de Ricord, Gloria Guardia y Gloria Luz Mosquera de Martínez[156].

2. Ensayo y modernidad en la ciudad letrada panameña.

El ensayo en Panamá de Miró sienta un precedente, tanto por sus deficiencias, como por sus aciertos. Entre uno de sus aciertos fue haber reconocido el lugar del ensayo como lugar de producción privilegiado. De aquí que los intelectuales panameños, ya fuesen profesores universitarios, poetas o políticos, han encontrado siempre en el ensayo la forma explícita y concreta de escritura, que les permite intervenir en la vida pública. No importa qué requisitos debe tener un texto, para ser considerado como ensayo, ya sea “breve” (Miró: XXVII) o “muchos de los libros de crítica literaria” (Vásquez: 93), lo cierto es que el ensayo ha mostrado el peso del espacio público frente al poco desarrollo institucional del experto como científico[157]. Ha sido el género democrático del espacio público que todavía no ha sido “desvalorizado” o “usurpado” por el especialista que,

con sus rituales de legitimación escritural, puede ocupar un lugar distante y jerárquico en la producción intelectual. Pero de hecho en muchos intelectuales panameños el "goce estético" (Jaimes 2001: 16), que debe producir el ensayo, como pretendida obra de arte, es lo que menos les ha preocupado. Lo que más les ha preocupado es cómo intervenir en la vida pública. Y el ensayo como género, por su flexibilidad y libertad, es lo que más se ha prestado a estos propósitos.

En Panamá, el ensayista que modernizó a la ciudad letrada, es decir, la introdujo en el "nuevo orden" de ideas, inquietudes y preocupaciones de su época fue Roque Javier Laurenza que, según Mendonça Telles y Müller-Bergh, fue el mejor teórico de vanguardia de Centroamérica (2000). Con su ensayo *Los poetas de la generación republicana* (1933), Laurenza sienta un hito en la historia de las letras panameñas al haber realizado la crítica de la generación fundacional de la república. Esta crítica estaba dirigida contra las convenciones de la poesía fundacional y quería recuperar a la poesía – sobre todo el ejercicio de la literatura – que no debe estar subordinada a los intereses del poder político y a los caudillos de sable. Quizás no sea exagerado afirmar que en Panamá puede hablarse de antes o después de *Los poetas de la generación republicana*, un texto que Rodrigo Miró escuetamente comenta así: "desde su memorable texto (…), Laurenza no ha vuelto a publicar en forma autónoma…" (1972: 297).

Efectivamente, Miró reconoce la existencia de la vanguardia en el país, pero la denota como los llamados vanguardistas (266), queriendo decir mucho entre las líneas[158]. Por años fue un debate en Panamá si hubo vanguardia o no[159]. Hoy en día este es un debate que ha quedado suspendido, sin embargo, ha sido uno de los capítulos más interesantes de la literatura panameña, porque es aquí donde frecuentemente se ha olvidado y se olvida que no solo la poesía, como género, debe ser considerada como género de vanguardia. La misma pregunta debe aplicársele al ensayo. ¿Podría hablarse de un ensayo de vanguardia? Y, si es así, ¿cuáles podrían ser sus características? Lo cierto es que el ensayo de Laurenza, por su lenguaje y su forma, cumple además con el goce estético, punto que no ha sido lo suficientemente estudiado. En cuanto al ensayo de Roque Javier Laurenza ha sobresalido la posición ya planteada en 1964 por Ismael García en su Historia de la Literatura Panameña:

> Su única obra publicada, de la cual hemos hecho referencia antes, Los poetas de la generación republicana (1933), inició la revaloración de los poetas de la primera promoción republicana y provocó una honda conmoción en los círculos intelectuales panameños. A partir de este gesto de rebeldía, su producción literaria ha seguido su curso con largos períodos de silencio absoluto… (1986:118).

Esta posición con respecto a la "rebeldía" del texto también la ha planteado Martínez Ortega (1961). Carlos Wong Broce ha mencionado que el texto fue más devastador que crítico, más apologético de la nueva tendencia que un examen crítico (1971). Y su propio amigo Diógenes de la Rosa afirmó de manera scheleriana que el texto es resultado del "resentimiento generacional" (1986:193). Estas ideas con respecto al texto de Laurenza lo ha confinado a ser el producto de un espíritu joven que, por cierto, y aquí todos coinciden, removió la tranquilidad y la estrechez de los letrados de aquella época. Contaba apenas con veintiséis años de edad cuando Laurenza leyó este ensayo – valga la pena resaltar que fue una conferencia – en el plantel educativo fundacional de la república el Instituto Nacional, un instituto, cuya arquitectura es neoclasicista. Era un joven autodidacta, cuya madre había sido profesora de escuela, y vivía desde niño en la intimidad de familias políticas panameñas como la de Aizpurú y del mulato liberal, presidente de Panamá, Carlos A. Mendoza. No había nacido en la ciudad de Panamá, sino Chitré, en 1910. De los jóvenes vanguardistas – que eran amigos, no solo literariamente, sino también personalmente – era el más joven[160]. El único, en fin, que había nacido en la ciudad de Panamá era Diógenes de la Rosa. Ninguno de los tres era romántico-rodoniano, aunque de manera diversa les preocupaba sentar el "ser" panameño y estaban bien advertidos de lo que pasaba fuera de las fronteras de Panamá. Especialmente, Diógenes de la Rosa y Roque Javier Laurenza se habían formado leyendo Revista de Occidente de Ortega y admiraban al maestro español[161].

Todos estos datos son necesarios, porque, sin duda alguna, a pesar de la conmoción que logró el ensayo de Laurenza, nunca ha sido integrado en los programas oficiales de educación. Si bien el autor perteneció al *establishment* literario – y al político por su carrera diplomática – su texto ha sido tratado como un ensayo marginal y fue solo editado oficialmente a

su muerte en 1985 por la revista Lotería y, además, está ahora digitalizado por la Biblioteca Nacional[162]. Sin embargo, la marginación del texto, y su marginalidad, habla por este texto que no termina de estar presente en la "memoria" de la ciudad letrada panameña. La paternidad de la moderna literatura panameña, que nace de la crítica de la poesía fundacional de la república, es negada y frecuentemente reducida al impulso de un muchacho, porque toda la crítica literaria que se inicia con Rodrigo Miró en 1947 es una crítica preocupada por fundamentar las bases de la nación romántica en el contexto de la Guerra Fría[163].

Los poetas de la generación republicana era una nota discordante en la melodía patriótica. De hecho, en este ensayo de Laurenza, los lectores panameños han leído con respecto al progenitor de Rodrigo Miró, el poeta Ricardo Miró, que era un poeta sin cultura. Y sobre Gaspar Octavio Hernández, otro padre fundador de la poesía republicana, que también carecía de la misma. Era de origen ortegueano el concepto de cultura que manejaba Laurenza. Lo había tomado de *Meditaciones del Quijote* (1914) y se refería a la seguridad y la estabilidad de la forma y del gusto estético. Les criticaba a los padres fundacionales el hecho de ser "hombres sin cultura, impresionables…" (37), y que no tenían criterio estético seguro que dirigiera sus trabajos.

Naturalmente, en este ensayo Laurenza no podía tener la "distancia" que, por ejemplo, poseyera Elsie Alvarado de Ricord al caracterizar por la "nostalgia" a los poetas fundacionales Miró, Hernández y Olimpia de Obaldía (1961: 39). Por supuesto, el elemento "nostálgico" – que es fractura y resultado de la modernidad – no pasó desapercibido para aquel joven iconoclasta, pero lo que a él le interesaba era destruir el sentimentalismo patriotero. En Ricardo Miró, por ejemplo, recupera el tono nostálgico-simbólico de su poesía. Y en Hernández, por su prematura muerte, ve interrumpido el desarrollo de un autodidacta, cuya poesía pudo haber ganado en esencia[164]. A María Olimpia de Obaldía no la incluye en su selección. Hasta 1930 la generación republicana había existido en una serie de publicaciones y revistas. Y, además, en antologías, que, según Laurenza, citando en tercera persona a un escritor francés, parecían más bien un "directorio telefónico":

> Si repasamos las antologías que andan por ahí, encontraremos, enseguida, que no ha sido una estricta pulcritud literaria la que

> ha decidido la escogencia de los trozos seleccionados sino la simpatía personal o política, unas veces, y el deseo de lucro, las más (12).

Si hay un texto en Panamá que es terriblemente sincero por su crítica y profundamente "nacional" por su voluntad de darle fundamento a la generación republicana es, precisamente, *Los poetas de la generación republicana*, coherente con una época en que las vanguardias latinoamericanas se preocupaban por crear y fundamentar sus culturas nacionales. Lo que le interesa al joven ensayista es darle fundamento a lo nacional, a la cultura nacional, a lo popular, que no puede encontrarse en el "patriotismo" de un pueblo en gestación por estar siempre "apresurado" en crear sus propios valores (13). Pero, en Laurenza, el pueblo, más que una entidad abstracta, era la búsqueda "individual", "vertical", cuya poesía sería expresión más sincera y cabal de lo que era la patria (86 y 87).

3. Para una historia del ensayo y la Guerra Fría en Panamá

Esta concepción de Laurenza es un hilo que nos permitiría guiarnos en una historia del ensayo en Panamá a partir de *Los poetas de la generación republicana*, porque es aquí que se hace consciente la crítica y la crisis de la modernidad en Panamá. Aquí se plantea el debate entre la cerrazón del ideal romántico de nación y la apertura a la diversidad – y la ocupación neocolonial – que planteaba el hecho mismo de la existencia del Canal. La inmigración, en efecto, fue asociado a la ocupación neocolonial, a esa franja estrecha de territorio que cruzaba el istmo, bajo la administración norteamericana. Aquella idea de Laurenza, con respecto a la nación, es decir, que parte del individuo, daba la oportunidad a todos de participar en la misma no importara su color, su lenguaje y procedencia. Pero esta no era la posición predominante desde los años veinte, época dominada relativamente por la cerrazón romántica, especialmente, a partir de la "desilusión" con respecto a las expectativas económicas del Canal[165]. Y fue José Isaac Fábrega uno de los intelectuales panameños, novelista y ensayista, que mejor representó esta cerrazón cultural romántica[166]. Este, desde los años treinta, con su mini-ensayo que introduce su novela Crisol, que Miró desestima por no lograr infundirle "vida real a sus personajes" (1971: 275), persigue que el "antiguo tipo criollo se continúe perpetuando",

pero sin caer en "el manido diálogo campesino de carácter estrechamente localista…" (2002:17). Con José Isaac Fábrega no se pretende salir de la modernidad, es decir, la apertura que significó la construcción del Canal, sino que se sigue con el mito decimonónico del crisol de razas, pero sin negros antillanos, como lo hace después Hernán Porras con su ensayo *Papel histórico de los grupos humanos en Panamá* (1957) y se convierte en el signo que debería incrustarse en la realidad para reemplazar justamente la disolución de la pretendida comunidad imaginaria del criollo nacional[167].

El ensayo de Laurenza de 1933 no responde al *Zeitgeist* romántico de los años treinta, porque busca lo nacional por el individuo. Y menos responderá a la cerrazón romántica que sigue a la Segunda Guerra Mundial: la Guerra Fría. ¿A partir de aquí no será posible comprender el largo silencio de Laurenza a la cual se refería Ismael García? Es como si los intelectuales panameños hubieran cerrado fila bajo la bandera romántica, donde no podían caber otras opiniones u otras posiciones ensayísticas, como lo planteara el filósofo y educador Rafael E. Moscote en su ensayo de 1961[168]. Es un año clave de la Guerra Fría cuando Moscote escribe este ensayo por haberse levantado el muro de Berlín, por la declaración de Fidel Castro de que la revolución será socialista y por las independencias de las antiguas colonias africanas y asiáticas de europea. Efectivamente, los intelectuales panameños ya venían desde la década del cuarenta trabajando en la nación romántica desde sus ensayos filosóficos y literarios[169]. Las ciudades de Panamá y Colón – con sus "batallones escandalosos de negros jamaicanos" (Jurado 78: 44) y con su "carácter virtualmente extranjero" (Sinán 57: 104) – eran el origen de todos los males del país. Era la época en que algunos ensayistas no publicaban en Lotería un texto que no tuviera la afirmación explícita de ser "panameño" como en el paradójico caso del novelista y periodista Gil Blas Tejeira. Otros más radicales agregaban "de origen" como Baltasar Isaza Calderón ya que había que diferenciarse de aquellos panameños de otro origen o nacionalizados. Mismo el geógrafo español nacionalizado Ángel Rubio no firmaba sus ensayos en Lotería sin esta referencia como "panameño". Valga la pena resaltar que, entre los intelectuales de la década del cincuenta, fue este quien justamente afirmó en su estudio sobre *La ciudad de Panamá* (1950) lo que prácticamente nadie quería escuchar a pesar que no logró comprender la posición de Panamá dentro de la exigencia de modernidad en el siglo XIX:

> No son sólo avatares de la ruta los que trajinan la vida de la urbe panameña durante el siglo XIX haciéndola danzar a la deriva y al compás del ritmo que imponen cielos históricos fugaces y extraños como la California y la época del Canal Francés. Hay al lado de ello, y por debajo y por encima, otra función de trascendencia, más propia y peculiar y que hace de la ciudad el nervio-motor de la nacionalidad panameña en su albor y en su proceso de desarrollo. Nos referimos al despertar a una vida política vivaz e inquieta que tiene como meta, cada día más perfilada, la independencia del Istmo. El aliento espiritual de la urbe, que se manifiesta en múltiples formas de actividad, le hace ir cobrando conciencia de capital, de cabeza y corazón del Estado que se entrevé y que, desde pronto, se siente y presiente con intensidad que aumenta cuando los años corren. La ciudad se va tornando en el meollo de esa conciencia política y juega en este juego hacia la libertad su papel y elemento de director. Nunca mejor que en ese proceso se la ve caminar hacia el fin exacto de síntesis de la patria, aunque la Patria al nacer aparezca casi como una Ciudad-Estado. De todos modos, la ciudad irá adelante, cualesquiera que sean la escala y las dimensiones de los hechos, como el protofenómeno de la cultura panameña (1999:71).

Rogelio Sinán hace referencia en su ensayo *Rutas de la novela panameña* – que es firmado, valga otra vez la observación, como "panameño"– a esta cita de Ángel Rubio para contraponerla al ruralismo de Ramón H. Jurado y concluye que no importa si la novela sea rural o urbana, porque lo importante es lograr "su anhelo de comunión universal" (110). Lo cierto es que la novela Plenilunio (1947) de Sinán fue "desde la ciudad" y, "dentro de la ciudad", la novela que quiso mostrar la corrupción y la descomposición de esa misma ciudad que se proponía, como señala Ángel Rubio, ser el motor de la nacionalidad. El cosmopolitismo de Sinán no era recuperar a la ciudad como proyecto de modernidad, sino, por un proceso de crítica alegórica, salir de ese proyecto que, según el economista alemán muy conocido y residente en el país Richard F. Behrendt – que Sinán cita en su ensayo – había sido distorsionado por el monocultivo de Panamá: el Canal. Lo que precisamente olvidó toda esta crítica ensayística de la

modernidad neocolonial panameña, una crítica que encuentra su formulación esencialista en Octavio Méndez Pereira en su ensayo de 1940[170], era que este monocultivo – que es la economía de tránsito en Pereira – no era más que la punta de lanza de una economía diversificada de servicios ya en gestación desde la época colonial.

El hecho es que dentro del contexto de la Guerra Fría, la tarea era cómo salir de la modernidad panameña o romantizarla a través de toda una producción ensayística que encuentra a uno de sus mejores exponentes literarios en Baltasar Isaza Calderón cuando designa el "cosmopolitismo" como la característica extranjera a lo nacional (1957). Con este ensayista hay una búsqueda de lo hispánico, una necesidad de identidad romántica, que ya viene desarrollándose desde los años veinte al fundarse la Academia Panameña de la Lengua por iniciativa de Ricardo J. Alfaro, político-intelectual, negociador de los tratados del Canal en 1924 y 1936 y Presidente de la República en 1932. Se exilió en los Estados Unidos en 1940 para retornar al país cuatro años después[171].

En la década del cincuenta se escribieron ensayos decisivos que puntualizarían qué es la nación por parte de filósofos, historiadores, abogados, escritores, geógrafos. Entre uno de los debates que conmovió a la opinión pública fue precisamente protagonizado por Roque Javier Laurenza al dar la conferencia *El Panameño y la nación* (1957) como respuesta a la conferencia de José Isaac Fábrega *¿Panamá es una nación*? (1957). Ambas conferencias fueron dictadas en la Universidad de Panamá y la de Fábrega comenzó, así: "Al comunismo no le interesa la nación como entidad permanente, pues la nación se explica sobre todo como base y esencia del Estado. Y como dijo José Stalin en su discurso ante el congreso comunista de Julio del año treinta: "el máximo desgaste del Estado con el objeto de preparar la desaparición del estado: tal es la fórmula marxista" (12). No eran comunistas muchos de los nacionalistas culturales panameños ya fuesen abogados, geógrafos, historiadores, folkloristas, escritores. Más bien veían en el comunismo una verdadera amenaza a las tradiciones culturales del país que, según ellos, era predominantemente católico, criollo-hispano y, al mismo tiempo, por esta misma razón, rechazaban la influencia americana y la lengua inglesa que portaba la población negra-antillana[172]. Para sostener esta tesis Fábrega cita el ensayo de George Westerman *Para una mejor comprensión* (1946) en el cual este escribe que los antillanos mismos habían levantado sus propios espacios[173]. Pero a lo que no hicieron

referencia Fábrega, y los nacionalistas culturales, tanto de derechas como de izquierdas, es que los hijos de los antillanos, desde las primeras inmigraciones a Panamá, no eran aceptados muchas veces en las escuelas primarias y se rechazaba el inglés como lengua que también se podría enseñar en las mismas[174]. Para Fábrega los antillanos, los indios y los analfabetos eran los "resentidos de la nación" – la aplicación de Scheler en la Guerra Fría en el contexto neocolonial – y, por tal motivo, no participaban de la nación, aunque deberían ser aculturados e integrados a la misma por intermedio del fortalecimiento del Estado.

Lo que resalta a la vista es que son pocos los ensayistas panameños que no subordinen el ciudadano a la cultura nacional, a lo criollo, al pueblo romantizado. Uno de los pocos ensayistas de renombre – aparte de Roque Javier Laurenza – que creía en el ideal ilustrado del ciudadano, de la democracia como un sistema de oportunidades para todos, era precisamente George Westerman. Él sostenía una posición crítica frente a la política de segregación racial y cultural tanto de los Estados Unidos en la antigua Zona del Canal y de las sucesivas administraciones panameñas[175].

El ensayo de Roque Javier Laurenza, que es escrito en el contexto del debate que plantea José Isaac Fábrega, apunta no solo a refutar las tesis planteadas de que los intelectuales, políticos, escritores, periodistas – sobreentiéndase criollos – son los que sienten y llevan a la nación, es decir, la llamada clase dirigente del país. También aquél desarrolla un cierto esencialismo que era parte de su crítica de la situación panameña neocolonial, pues ve el problema en que esta llamada clase dirigente está conformada por el "hombre típico" al estar precisamente impulsado por sus intereses materiales:

> En su conocida tesis, Fábrega coloca a la muchedumbre pasiva de los indígenas y a los hombres de almas extranjeras; y en la cúspide a a unos panameños capaces de sentir, captar y recibir a la nación, según él dice. Ahora bien, en Panamá no existe una clase dirigente absoluta, totalitaria y excluyente. La verdad, en cambio, es que existen clases dirigentes, apenas separadas por leves y abordables muros, y dentro de ellas algunos hombres y contados grupos que sí sienten, comprenden y sostienen la idea de nación. El hecho real y evidente es que el hombre típico de estas clases dirigentes posee una maquinaria gnoseológica

> defectuosa y es un Ser incompleto, cuya inauténtica vida transcurre en el plano elemental de las urgencias vitales. De aquí, por ejemplo, la ocurrencia de que nuestro Estado –creación amorosa de esos hombres y grupos nacionales escasos– sea, a veces, un Estado anti-nacional, como observó agudamente Lasso de la Vega, por la simple razón de que es un instrumento del hombre típico. Aunque en una conferencia de esta índole no son necesarias las alusiones concretas, conviene, sin embargo, señalar, al paso, que la presencia en Panamá de una masa de forma y contenido extranjeros se debe a que ella fue mantenida entre nosotros porque servía a las urgencias vitales del panameño que por ellas se caracteriza y define (14).

En este esencialismo laurenzeano, cuya nación no puede ser alcanzada mientras no se termina con las urgencias vitales, hay una legitimación de la modernidad – simbolizada por los hombres de alma extranjera – por el camino de un fatalismo inevitable. Y a partir de aquí el camino de alcanzar a la nación es dado a cada individuo que logre levantarse de sus urgencias vitales. Esta elevación, según Laurenza, solo puede alcanzarse a través de la cultura, cuando se venza al especialista que es producido justamente en las universidades, cuya enseñanza está sometida a las urgencias vitales del momento. Y es aquí el punto de la crítica de Laurenza a esa llamada clase dirigente y, al mismo tiempo, la puerta de entrada para darle a todos la oportunidad de sentir y participar en la nación. Laurenza en su giro humanista – que en verdad es un giro de las tesis de Ortega y Gasset ya planteado en *La rebelión de las masas* de entender la modernidad por su crítica – se coloca en las antípodas del *Zeitgeist* de los años cincuenta que está dividido entre el hispanismo de la Academia de Lengua y los filósofos profesionales ya fuesen esencialistas o de la Historia de las Ideas. Sin embargo, la posición de Laurenza era marginal, como también era la posición de Rafael E. Moscote, filósofo que representaba en Panamá el equilibrio entre el pragmatismo americano, corriente que ya se había establecido con los liberales educadores en la década del veinte y el ideal humanista-universal del espíritu. De hecho, la cerrazón intelectual y espiritual, que domina en el contexto de la Guerra Fría en Panamá, fue la camisa de fuerza romántica que terminó imponiéndose en sus diversas matizaciones. Fue la búsqueda de la introspección nacional muy bien

representada en la novela-ensayo *El Desván* (1969) de Ramón H. Jurado, una novela que en su tiempo fue recibida por la crítica panameña como la mejor del autor, por ser "universalista", al contrario del ya agotado y estereotipado ruralismo de los años cuarenta. Pero esta novela vista desde hoy representa precisamente la depresión y la cerrazón de un intelectual frente al mundo que, tumbado en su desván tropical, confiesa: "yo nací en el miedo (…) Es curioso: la gente tiene miedo de pensar y está viva, viva como yo" (59).

---

[1] Por mi parte, desearía preguntar si este debate es verdaderamente útil o, mejor dicho, si acentuar unas variables en contra de las otras – para demostrar finalmente tal o cual posición política o ideológica – nos dará una "explicación" histórica de lo que "verdaderamente" sucedió. Me gustaría también preguntar si este debate tiene alguna consecuencia cognicitiva, práctica y pertinente de valor para el Panamá actual, aparte de que sirve de inspiración para especulaciones históricas o aproximaciones noveladas de la historia nacional.

[2] "El municipio es la verdadera sociedad: la Nación no es sino pura idealidad, una abstracción, a la cual no deben subordinarse los intereses de la ciudad o del común. Emancipemos pues las ciudades, o grupos de poblaciones dependientes entre sí por igualdad de situación i de necesidades. Donde quiera que hay una comarca de regular extensión, de clima i producciones análogas en toda ella, bien demarcada por la naturaleza homogénea en su fisonomía, en sus costumbres, en sus intereses, allí está el común, pidiendo de derecho su emancipación, que no debemos negarle" (Justo Arosemena 1982: 15).

[3] "El municipio es la verdadera sociedad: la Nación no es sino pura idealidad, una abstracción, a la cual no deben subordinarse los intereses de la ciudad o del común. Emancipemos pues las ciudades, o grupos de poblaciones dependientes entre sí por igualdad de situación i de necesidades. Donde quiera que hay una comarca de regular extensión, de clima y producciones análogas en toda ella, bien demarcada por la naturaleza homogénea en su fisonomía, en sus costumbres, en sus intereses, allí está el común, pidiendo de derecho su emancipación, que no debemos negarle" (Justo Arosemena 1982: 15).

[4] El concepto modernidad, para no mencionar el concepto de postmodernidad, tiene muchas acepciones y variantes ya sea económica, cultural, política, religiosa, científica, centralizada o descentralizada. Tenemos la idea de modernidad de Whitehead, Marx, Weber, Nelson, Habermas, Canclini, etc. Pero, para los fines de este trabajo, se entiende la modernidad en Panamá, y su crítica, con respecto a la relación con el comercio, con la llamada Zona de Tránsito, las ciudades de Panamá y Colón, la inmigración, el status cuasi-colonial y las desigualdades y complementariedades entre las "provincias" y esa imaginada / real Zona de Tránsito, en fin, con la cultura de la interoceanidad como lo ha designado recientemente Ana Elena Porras (2005). Por mi parte, no me adhiero a un concepto determinado, en abstracto – y universal – de la modernidad que aquí debe seguirse como guía de estos ensayos. Sí me parece que el concepto de modernidad es muy complejo, amplio y, sobre todo, solo puede ser fructífero si se asume que la modernidad es un complejo sistema de intersecciones que no parte, y no debe partir, de un concepto (o juegos de conceptos), de una cultura o una época específica, originaria, única, dualista. La

modernidad, en fin, puede ser tradicional y moderna, abierta y fundamentalista, científica y religiosa, centralista y descentralizadora, nacional y transnacional, ilustradora y romántica, en fin, la modernidad es pluralista, descentralizadora, contradictoria.

[5] El compositor panameño Roque Cordero describe muy bien esta atmósfera romántica de los años cincuenta al escribir: “Y ese afán de componer “a lo “típico”, de rebuscar en el folklore de cada país los motivos musicales que nos den una credencial para participar en el desfile de la historia como compositor nacional, ese deseo de vestir nuestra música de charro o de gaucho, de montuno o de guajiro, es lo que ya alguien, muy acertadamente, ha calificado de música de tarjeta postal” (1959: 77).

[6] Gaston Bachelard, en *La formación del espíritu científico*, nos habla sobre el mito del interior, de lo profundo, al decir: “Pero el mito de lo interior, es uno de los procesos fundamentales del pensamiento inconsciente más difíciles de exorcizar. Según nuestra opinión, la interiorización pertenece al reino del ensueño. Se la encuentra particularmente activa en los cuentos fabulosos” (1984:120).

[7] Para una mayor ampliación con respecto a las diferencias entre las Historias de las Ideas e Historia Intelectual, ver Jorge Pineda *Identidad y Método: aproximaciones a la historia de las ideas en América Latina* (1999).

[8] Para Martín José Barbero, entre los años treinta y sesenta, había una preeminencia de lo político sobre lo económico, donde los “medios masivos de comunicación”, como la radio, la prensa y la televisión participaban en la consolidación de una identidad populista-nacionalista (citado en Cornelia Sieber 2005: 93).

[9] Con respecto a esta novela, que fue publicada por entregas en el Diario de Panamá en 1913, Figueroa Navarro nos dice: “Respecto de los personajes de la novela, impera el exotismo y el cosmopolitismo más absolutos” (2002: 10).

[10] Efectivamente, la representación romántica – no simplemente patriotera como la designa Roque Javier Laurenza en su iconoclasta ensayo de 1933 *Los poetas de la generación republicana* – encuentra también su expresión en el vanguardismo panameño en el texto de Ignacio Valdés Jr. *Cuentos Panameños* (1928) y, un poco más tarde, con Narciso Garay Tradiciones *y cantares panameños* (1930), entre otros.

[11] No he incluido en este trabajo el folklore y el indigenismo que asume a partir de la década de los cincuenta un status académico.

[12] Para Heidegger, los pensadores en la historia de la filosofía occidental se caracterizan por su no-finalidad práctica, humanista, de su quehacer filosófico. Es, con Sócrates y

Platón, que la filosofía deja de ser realizada por pensadores y sustituida por los metafísicos, los filósofos de la moral y los valores.

[13] Jean Franco, por ejemplo, nos dice: "Throughout Latin America and specially in the decades between 1930 and 1950 (the year that saw the publication of Octavio Paz's The Labyrinth of Solitude), there was a proliferation of books analysing national character" (2000:36).

[14] Así, por ejemplo, tenemos el siguiente pasaje de este autor: "Y, sin embargo, cuando existen obras, su falta de originalidad no quiere decir que el pueblo donde han aparecido carezca de una cultura propia. Consideramos que lo esencial de la cultura está en un modo de ser del hombre, aun cuando en este no exista impulso creador. De suerte que, en ausencia de una cultura objetiva, puede existir esa cultura en otra forma, es decir, subjetivamente. Entonces, a priori, no podemos ni afirmar ni negar la existencia de una cultura mexicana. A ejemplo del método cartesiano, que nos sirva esta duda para justificar la investigación que ahora vamos a emprender. Partiendo del concepto subjetivo de la cultura, en la exposición que sigue nos preocuparemos sobre todo por analizar el ser psíquico del mexicano" (1938: 7, negritas mías).

[15] José Gaos, como muy bien anota Rodrigo Miró en el prefacio del trabajo de graduación de Soler, ya planteaba en 1944 la importancia de una historiografía del pensamiento en lengua española (1954: XI). Y en 1969, en su seminario Historia de las Ideas, uno de sus estudiantes transcribió las palabras del filósofo español: "La historia de las Ideas plantea una serie de problemas, de los que el primero es la posibilidad misma de que las ideas puedan ser objeto de historia; ya que desde Platón se las concibe como unos entes o entidades absolutamente inmutables y eternos e intemporales, es decir, esencialmente a-históricos y anti-históricos. La solución de este problema puede resumirse en estas afirmaciones: la concepción platónica de las ideas no es la única concepción de ellas, pero, aunque lo fuese, y por ser la única posible, lo histórico o historicidad de las ideas estaría si no en ellas mismas, en su ser pensadas por los hombres: éstos tienen sucesivas, históricamente, diferentes ideas, y la sucesión integra una historia, que es parte de la total historia humana" (1970: 161).

[16] En este sentido, el joven filósofo nacional panameño quiere cerrar cuentas con la corriente esencialista, así: "Se ha pretendido, en efecto, explicar a la peculiaridad panameña como esencia intemporal, supuesto fundamento legítimo de la entidad nacional. Tal explicación supone un ontologismo inspirado en algunas corrientes filosóficas contemporáneas: la fenomenología en particular" (1954: 3). Pero, como veremos más adelante, Soler incluirá elementos esencialistas en su primer libro. Y, con respecto a Leopoldo Zea, Charles A. Hale, identificó los rasgos del pensamiento del filósofo mexicano, de la siguiente manera: "Una preocupación (quizás la mayor) de Leopoldo Zea, de la que participan numerosos pensadores de este siglo, consiste en averiguar y tratar de

establecer la manera en que las sociedades latinoamericanas pueden modernizare sin sacrificar su identidad cultural. Tal preocupación constituye un aspecto importante del nacionalismo contemporáneo" (1970:286).

[17] En su trabajo de graduación de 1954 se referirá a la "circunstancia americana" en que Zea retoma a Ortega y Gasset y se detendrá en el positivismo panameño del siglo XIX. Al igual que su contemporáneo mexicano, que habla en 1943 de "nuestro positivismo, nuestro cartesianismo o nuestra escolástica" (1968:9), Soler nacionalizará el positivismo panameño de Justo Arosemena. Y en su trabajo de doctorado realizado en Francia en 1959 sobre el positivismo argentino, Soler se distancia de Zea que, con Mannheim, plantea que las ideas son proyecciones directas de clases sociales, y se acerca a filósofos marxistas franceses, especialmente, al seguidor de Lukács, Lucien Goldmann, que recomienda tratar los sistemas filosóficos considerados en sí mismos.

[18] La extranjerización del espacio es un concepto que me ha ayudado a comprender la posición de los intelectuales panameños para referirse a la "usurpación" del espacio nacional en las ciudades de Panamá y Colón. Es una "usurpación" que es producida, por un lado, por la inmigración antillana, y, por otro lado, en la Zona del Canal por los Estados Unidos. Pero esta "usurpación", más que una connotación física de una fractura, es una construcción de la pérdida del espacio nacional considerado como propio. Es esta "usurpación", como construcción, lo que ha marcado la conformación de la intelectualidad panameña en la situación neocolonial. Las formas en que han reaccionado los intelectuales panameños frente a esta "usurpación" han sido diversas: "batallones escandalosos de negros jamaicanos" aparecen en Ramón H. Jurado; "un carácter esencialmente extranjero" en Rogelio Sinán; "el cosmopolitismo" en Baltasar Isaza Calderón; "una parte mínima de la realidad de Panamá" en Rodrigo Miró, entre varios ejemplos más. Todas estas designaciones de la "extranjerización del espacio" han sido posiciones y reacciones con respecto a la "usurpación" imaginada o real del espacio nacional.

[19] Ella afirma, por ejemplo: "En tanto que en Europa es legítimo estudiar el arte como una tradición centrada en sí misma en la que pueden surgir movimientos nuevos como solución a problemas meramente formales, esta posición resulta imposible en América Latina, en donde hasta los nombres de los movimientos literarios difieren de los europeos. "Modernismo", "Nuevomundismo", Indigenismo", definen actitudes sociales, mientras que "Cubismo", "Impresionismo", "Simbolismo" aluden sólo a técnicas de expresión" (1983: 15).

[20] José Gaos expone en 1950 esta romántica *Nationsphilosophie* al reescribir a Ortega de la siguiente manera: "La filosofía de la cultura puede concebirse como una filosofía de la cultura en general, y así es como la conciben la mayoría de los filósofos contemporáneos de la cultura, pero no es así como la conciben los repetidos jóvenes. Lo que estos se hallan empeñados en articular es una filosofía de la cultura mexicana. Pero esta concepción no es original de ellos. Su origen remonta un poco más allá. A la filosofía de las circunstancias

españolas que fue el primer original planeada y parcialmente desarrollada por Ortega y Gasset. Allá por 1941 se consideraba este como un profesor de filosofía in partibus infidelium, en tierras de infieles a la filosofía, hostiles o, cuando menos indiferentes a ella. Pero el individuo no existe, no es, sino en y con su "circunstancia". El filósofo no podía ser sino en y con su circunstancia hispánica. Si ésta no se salvaba para la filosofía, tampoco se salvaría el filósofo. Pero salvar una circunstancia es actualizar el logos" (…) "Esta lección la aprendió Samuel Ramos" (1950:236).

[21] En 1919 Octavio Méndez Pereira es el primero que escribe una biografía sobre Arosemena. Si bien escribe una apología del personaje, no termina declarándolo fundador o padre de alguna idea. Lo que más alcanza a decir, es lo siguiente: "Nadie como ese hombre ha contribuido al progreso realizado en Colombia durante más de la mitad del siglo XIX" (1971: 1).

[22] Autonomismo istmeño, hispanoamericanismo continental, internacionalismo federal, son los conceptos fundamentales sobre los cuales ha de construirse la nacionalidad panameña, ha de contenerse el imperialismo anglosajón y ha de establecerse la equidad universal. Justo Arosemena es figura señera del pensamiento nacionalista del decimonono" (1954: 77).

[23] Estas informaciones las he obtenido de las biografías sobre Justo Arosemena de Méndez Pereira (1919) y José Dolores Moscote (1956).

[24] En 1940 Octavio Méndez Pereira, el liberal progresista, escribía: "Del Canal apenas nos ha quedado los mendrugos de los barcos y de los turistas que vemos pasar con otras banderas. Ni un túnel, ni un puente permanente para cruzar los dos pedazos de nuestra república, ni un gran camino carretero que resistiera los camiones de guerra de nuestro gran aliado, ni un comercio cuyo principal rendimiento fuera para nosotros" (65).

[25] Como presidente de la Delegación Panameña de la Unión Ibero-Americana, el diplomático, abogado e intelectual Dr. Ricardo J. Alfaro firmó, junto con otros liberales, que también habían acogido positivamente el pragmatismo americano, como Jeptha B. Duncan, Octavio Méndez Pereira y Guillermo Andreve, el siguiente documento en 1920: "una de las fases más interesantes de esta situación es la que se refiere a la conservación y pureza de la hermosa lengua que hablamos, y, si como se ha dicho innumerables veces, la lengua es el más fuerte vínculo de solidaridad y de cariño entre los pueblos de un mismo origen, es deber nuestro el tratar de mantener el idioma que hablamos ajeno a los barbarismo y degeneraciones que está expuesto a sufrir entre nosotros por causa de nuestra convivencia con una población de habla inglesa. Meditando sobre estas circunstancias, ha surgido en mi mente la idea de establecer en esta República una Academia de la Lengua, correspondiente a la Real Academia Española y que integrada por personas que se hayan distinguido en el campo literario y científico y que muestren vivo amor por todo lo que sea

manifestación de la sangre hispana que corre por nuestras venas, contribuya por todos los medios de que puede disponer una institución de ese género, no solo a conservar la pureza del castellano en la República, sino también a rodearlo del prestigio, respeto e interés que merece una lengua hablada en Europa por una nación que tiene las páginas más gloriosas en la historia del progreso humano, y hablada en América por 8 repúblicas hijas suyas que junto con la Madre Patria están llamadas a un esplendoroso porvenir" (2).

[26] Los trabajos de graduación, para obtener el título de filosofía, son presentados por Isaías García, *Autenticidad e inautenticidad en lo panameño* (1954); Moisés Chong, *El pensamiento panameño* (1952); Ricaurte Soler, *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX* (1954). Entre los profesores del Departamento de Filosofía, que promueven esta dirección de estudios, está Diego Domínguez Caballero, quien terminó su doctorado en Madrid, después de haber pasado por Harvard y Columbia. Este se preocupa por el estudio de la "esencia" de lo panameño. Además, está Rafael Moscote, quien hizo su master en arts en la Universidad de Columbia, y quien mantiene una posición crítica frente a los filósofos nacionales. En este sentido, Ismael García, el crítico literario, comenta a propósito de la obra de Moscote *Páginas Nacionales* (1961), lo siguiente: "Aunque Rafael E. Moscote es un escritor de ideas, en estas páginas nacionales asoma de vez en cuando su emoción patriótica, sin exaltaciones ni estridencias; pero muy a tono con su calidad de educador, interesado por abrir cauces nuevos a la investigación histórica nacional, tan alejada en verdad de la orientación que señalan los estudios historiográficos modernos, tal como puede verse en algunos textos empleados en nuestras escuelas" (1986: 186 y 187).

[27] Recientemente el sociólogo Alfredo Figueroa Navarro ha mostrado está "globalización" – que es parte de la modernización en Panamá – para las élites económicas y políticas, de la siguiente manera: "Nota definitoria de la burguesía del istmo central era su carácter abrumadoramente mercantil, débilmente industrial y también subordinadamente agrario. Otro rasgo pronunciadísimo, como tendremos la oportunidad de ver, dice de la relación con la preeminencia de los extranjeros en el seno de la gran burguesía finisecular de la zona de tránsito. En verdad los sectores autóctonos figuran casi siempre como segundones en los negocios respecto del predominio aplastante de los burgueses internacionales. En cuanto a esta característica, es importante señalar que, durante el siglo XIX, se acentúa la hegemonía de las burguesías foráneas en Panamá, harto ostensible en la etapa de la fiebre del oro de California –1849-1820– cuando grandes negociantes alógenos concurren a Panamá a aprovechar la bonanza transitista anterior a la declaración de independencia de España. Si la burguesía mercantil de la capital de Panamá se manifiesta con brillo al estampar las firmas de sus miembros en el acta de independencia de 82, esto no obsta para que, en décadas siguientes, se debilite frente a la pujanza de unos elementos burgueses advenedizos que, al final del siglo, muestran su ventaja económica donde quiera. Sin embargo, en la secesión de 1903, es indudable que sus unidades aparecían como integrantes de la junta revolucionaria y se lucraron del poder político y del prestigio social

por lo menos hasta bien entrado el siglo veinte. Con todo, en la coyuntura de la separación, de 1903, figura muy bien representada por la burguesía hebrea sefardita, emigrada a Panamá a partir de la segunda mitad del decimonono que apoya la desmembración en la zona de tránsito e incluso en New York por conducto de sus banqueros establecidos en la Babel de Hierro –Piza y Lindo, por ejemplo–. Esto prueba la similitud de miras compartidas por la burguesía nacional y la foránea respecto de su deseo de ver construido el Canal de Panamá por los norteamericanos, esquema que cristalizaría de 1904 a 1914" (2004: 96).

[28] Bolívar definía claramente, mucho antes que los alemanes lo hicieran, el ideario romántico de nación –sin abandonar la idea ilustrada de ser americano por el ius soli– al escribir que el Nuevo Mundo debería tener una sola nación, y, por tanto, un solo gobierno, por tener un origen, unas costumbres, una lengua y una religión comunes. Y que precisamente lo que obstaculizaba esta idea de América eran los caracteres desemejantes, los intereses opuestos y los climas remotos (1990).

[29] Elsie Alvarado de Ricord anota que de los tres poemas que "conjugan con caracteres firmes las tres facetas del amor a la patria" como *Al cerro Ancón*, de Amelia Denis de Icaza; *Patria*, de Ricardo Miró y el *Canto a la bandera*, de Gaspar Octavio Hernández, son, justamente, más gustados los dos primeros por el "tono nostálgico" (1961: 39).

[30] Al respecto, Soler escribe: "En 1739, al cambiarse la ruta del comercio metropolitano con la consiguiente supresión de las ferias de Portobelo, el istmo pierde, por muchas décadas, el carácter de país-tránsito que había revestido durante todo el decurso anterior de la época colonial. La profunda decadencia económica subsecuente no pudo impedir que una relativa sedimentación de la población suministrara la base demográfica que haría posible el posterior despliegue histórico social del criollo istmeño. Desde este punto de vista el cambio de ruta parece propiciar la formación de núcleos sociales propiamente criollos, formación que permitiría la superación de las características flotantes de nuestra población y de nuestra cultura colonial" (1964: 19).

[31] Este mito fundacional de la clase criolla nacional en Panamá es muy parecido al mito fundacional de la nación costarricense por su supuesto aislamiento y ensimismamiento campesino en la meseta tropical centroamericana, mito que Abelardo Bonilla expresa así: "La nacionalidad costarricense se formó sobre la base escasa de los conquistadores y colonizadores españoles, puesto que al llegar Colón a nuestras playas del Atlántico, la población indígena avanzaba rápidamente en el declive de la desaparición. Y se formó casi exclusivamente en los 2.000 kilómetros cuadrados de la Meseta Central" (1967: 22).

[32] Mito o no el factor geográfico, para la conformación de la nación, la tierra y la geografía, en la mejor tradición española, fue y era un elemento importante en la comprensión de la nación imaginaria en América Latina como lo ha estudiado Benedict

Anderson (1983). Sin embargo, para Arosemena la nación era la Gran Colombia que reunía a varios países sudamericanos. Y escribió precisamente, en contra de la nación, en su intento de fundamentar teóricamente el Estado Federal de Panamá, lo siguiente: “El municipio es la verdadera sociedad: la Nación no es sino una pura idealidad, una abstracción, a la cual no deben subordinarse los intereses de la ciudad o del común. Emancipemos pues las ciudades, o grupos de poblaciones dependientes entre sí por igualdad de situación i de necesidades. Donde quiera que hai una comarca de regular extensión, de clima i producciones análogas en toda ella, bien demarcada por la naturaleza homogénea en su fisonomía, allí está el común, pidiendo el derecho de emancipación que no debemos negarle” (1982: 15).

[33] Si bien Ortega y Gasset está muy lejos de ser rodoniano, no deja de estar preocupado por las mismas preguntas de Rodó, es decir, qué hace diferente o inferior al espíritu americano del europeo o latino. Por ejemplo, en 1931 escribe. “El error del pragmatismo no radica en que considere las ideas como instrumentos, sino en que quiera reducir las cosas con que el hombre tiene que habérselas a lo perceptible y experimentable, lo que está a la mano y presente, el mineral, la planta, el animal y la estrella. Porque la estrella por muy lejos que esté está siempre también a la mano. Si así fuese, la vida resultaría faena fácil, tal vez resuelta con cierta plenitud hace milenios. Especies inferiores al hombre, como el chimpancé, tienen ya, según Köhler, capacidad instrumentífica y esto no sería posible si careciesen de vislumbre de idea. Es probable que las ideas del animal no sean estables o sean un carácter de ideas-relámpagos, de >>ocurrencias<< que no se solidifican en su mente y por esto no llegan a ser >>ideas generales<<. Pero este defecto de su inteligencia se debe más bien a insuficiencia de otra facultad que no es el pensamiento: a falta de memoria” (1981: 155) Sin embargo, fue Patrick Romanell quien llamó la atención sobre las semejanzas de Ortega y Gasset con respecto al pragmatismo: “El perspectivismo y el pragmatismo tienen iguales incitaciones: futurismo, activismo y relativismo. Y por curioso que parezca el pensador español es más congruente como pragmatista (pero sólo en cuanto eso) que el propio Dewey, ya que su preocupación expresa está orientada hacia los problemas vitales de los hombres en particular y no de los hombres en general” (1954: 180).

[34] En el texto citado anteriormente de José Gaos, que es a la vez el eco de Hegel, no se habla de historia universal, pero sí de la total historia humana. Esta invitación de Gaos en su conferencia de 1961, ¿no será una invitación a los hispanoamericanos para que entren definitivamente en la historia, es decir, que sean pueblos como lo había planteado Ortega y Gasset en sus artículos sobre América en la década del 30?

[35] “Por esta razón la característica más definida de la literatura costarricense, desde el período colonial, es el predominio del pensamiento y la aventura conceptual sobre la poética, lo que, además, se explica por muy diversas circunstancias: por la falta de relieve y de interés en la vida de las razas aborígenes en la época del descubrimiento; por haber

carecido la conquista de aspectos brillantes y heroicos; por haber sido la independencia un hecho reflejo y no guerrero; por no haber predominado el ejército, como en tantos otros países de América; por la superioridad numérica y cultural de la raza blanca sobre la india y mestiza y por la ausencia del caudillismo en nuestro desarrollo político. Estas circunstancias han contribuido a darle preferencia en nuestra producción literaria a la Historia y al Derecho sobre las formas de creación poética" (1967: 34).

[36] Samuel Ramos, con respecto al Ateneo de México, dice: "la obra del Ateneo en su totalidad fue una sacudida que vino a interrumpir la calma soñolienta en el mundo intelectual de México. Propagó ideas nuevas, despertó curiosidades e inquietudes y amplificó la visión que aquí se tenía de los problemas de la cultura. Mediante su filosofía tendió a contrarrestar el influjo creciente del utilitarismo, inculcando en la juventud el sentido de los valores del espíritu" (1938: 123).

[37] Diógenes de la Rosa, uno de los ensayistas panameños de mayor relieve, cita a Eusebio A. Morales que, en una mezcla de crítica, reproche y realismo, afirma de manera dramática la ausencia de lo épico en el pueblo panameño: "Quienquiera que medite algo sobre la naturaleza y el alcance de nuestro males políticos y sociales tiene que llegar a la conclusión de que nuestro mal más hondo es la casi total ausencia del sentimiento de la nacionalidad en la masa del pueblo panameño. El sentimiento de la nacionalidad es nulo o es débil entre nosotros porque ese sentimiento no nace y se desarrolla sino al calor de dolores y de infortunios comunes, de luchas largas y sangrientas, del sacrificio de preciosas vidas y del martirio de algunos de algunos seres predestinados que vienen a ser finalmente los creadores de la nacionalidad, porque ellos han encarnado, condensado y revelado en sus obras, en sus vistas y aún en su martirio los pensamientos incoherentes y las aspiraciones intuitivas de todo un pueblo. Pero Panamá, país nacido a la vida independiente sin luchas y sin sangre, sin actos de heroísmo y sin el sacrificio de ningún mártir, se encontró súbitamente disponiendo de un bien que no había conquistado con su esfuerzo, y es natural que todavía hoy, trece años después de la independencia, este bien inestimable no sea apreciado en todo su valor. Aún entre los mismos promotores del movimiento de separación había hombres que no creían en la permanencia de lo que estaban fundando y para quienes lo esencial era resolver un problema económico inmediato y personal, más bien que reconocer el espíritu y consagrar la existencia de una nacionalidad" (1953: 28).

[38] Olmedo Beluche que no hace mucho ha criticado desde una perspectiva de clases marxista el transitismo, ha querido llamar la atención sobre el hecho de que los panameños "han acariciado más de un proyecto nacional" (1997:5)". Pero de hecho Soler, desde su primer libro, nunca ha afirmado que no ha existido o hayan podido existir otros proyectos de clases. Lo que Soler afirmó es que el transitismo ha impregnado, como ningún otro, a la sociedad panameña.

[39] "El pensamiento panameño se aboca a esta problemática surgida de la zona de tránsito. Arosemena es claro ejemplo de la variabilidad de repercusiones que determina el

transitismo en los intelectuales. Si no hay, por una parte, afirmación más contundente de panameñidad que la obra misma de Don Justo, por otra, en más de una ocasión, permitió en sus proyectos legislativos, no llegados a materializarse, la inoperancia de la autenticidad nacional al pretender hacer del Istmo un "Pro Mundi Beneficio" al amparo de plurales potencias extranjeras" (9).

[40] "No obstante haberse afirmado en la conciencia nacional panameña la individualidad nacional, hay factores negativos que asumieron en letargo, afortunadamente efímero, su psicología nacionalista. Uno de ellos es la creencia generalizada en la posición geográfica privilegiada. Por paradójico que parezca la fe en dicha creencia a la vez que actúa creando una conciencia de nuestra peculiaridad, de nuestra autenticidad, desvirtúa en más de un caso esa misma consciencia diluyendo todo sentido nacional en inquietudes de tipo práctico y utilitario, cuando no en función de un internacionalismo excesivamente amplio. Tal ha sucedido en algunos de nuestros estadistas, y tal es lo que supone el "Pro Mundi Beneficio" como lema patrio" (39).

[41] El ejemplo más categórico de esta reacción de intolerancia y segregación es la constitución de 1941 que desnacionaliza a las "razas de inmigración prohibida", bajo el gobierno populista de Arnulfo A. Madrid.

[42] En 1954 Esther María Osses escribió los siguientes versos: "Crecen las olas. ¿Qué importa? / El pez espada, tiburones ansiosos / fauces trituradoras, sombrías / puñales color de ámbar, áureos cuernos afilados / caracoles, monstruos / La playa está poblada de enemigos / ¿Y qué? La niña ríe".

[43] Llama la atención que Soler no incluye en este grupo de intelectuales-políticos a Méndez Pereira.

[44] En el prólogo que hiciera Soler de Nils Castro en 1974, aquel finaliza, así: "Por ello consideramos que este estudio de Nils Castro sobre "Arosemena, antiyanqui y latinoamericanista" es de verdadera y segura actualidad, pues se sitúa en el centro de múltiples debates ideológicos al destacar, con certero criterio, cómo en Arosemena, e igual en la formación de la sociedad panameña, las fuerzas de afirmación se nutrían de la interna y propia experiencia histórica, a la vez que constituían respuestas justas a la externa expansión colonialista estadounidense" (5).

[45] Soler, con su tesis ya anunciada desde el primer capítulo, en la que afirma que Arosemena es un "agnóstico", pero de un "positivismo de tipo positivista", comienza a limpiar al político-intelectual panameño de benthamismo y utilitarismo. Esta posición, efectivamente, está precedida de antemano con el juicio de valor filosófico de que el utilitarismo y el benthamismo "no resiste una dialéctica prolija" (20). Para este propósito, Soler, además, se apoya en dos posiciones filosóficas modernas que él rechaza – la de

Stuart Mill y el pragmatismo moderno – para afirmar, con las armas de sus enemigos, que el utilitarismo fue superado históricamente. Y mismo el positivismo es devorado, finalmente, por sus propios hijos: "La reacción anti-positivista se desarrolla en el Istmo paralelamente a la europea; no obstante, es claro, supone no la creación de un pensamiento que supere los postulados filosóficos del positivismo, sino más bien la continuación, con leves modificaciones, del escolasticismo colonial. Es desde este punto de vista que el utilitarismo y demás corrientes del pensamiento moderno presencian en Panamá un categórico repudio" (41). Y este devoramiento, que quiere ser ejercido por Soler, extiéndese hasta los liberales panameños, al ser convertidos repentinamente en políticos religiosos: "Panamá, que en lo concerniente a movimientos ideológicos mantuvo un curioso paralelismo con el de resto Colombia, no escapó a la reacción anti-positivista que se avecinaba. Así, inclusive en los liberales istmeños de mayor jerarquía, se observa una atenuación del radicalismo leseferista de la década del sesenta. La merma de la mística liberal ha de conducir a nuestro país a una hibridación ideológica con el conservatismo que hará posible la decadencia de ambas tenencias. Es notable, y a la vez curiosa, la lenta fusión filosófica que se va operando en los supuestos de nuestros partidos políticos. Frente al radicalismo vehemente del tipo de Arosemena, que no admitía fundamentación moral que no descansase sobre concretas bases "factológicas", observamos ahora en los liberales panameños un punto de vista moral cristiano basado en una ética inmutable y eterna" (54).

[46] José Dolores Moscote y Enrique J. Arce, quienes debieron ponerle atención al pretendido positivismo de Arosemena que Soler quiere imputarle, escribieron: "Su preocupación dominante fue, como no podía menos de serlo, la de analizar todo, de someterlo todo a la doble criba de la observación y la experiencia antes de prestarle el ascenso que sólo merecen los hechos en su rigor inflexible. Por aquí puede verse cuánto había andado el doctor Arosemena en el camino del positivismo en una época en que la obra de Auguste Comte apenas si había terminado. Sin embargo, hay que observar, para evitar una errada inteligencia, que nos hallamos muy lejos de asignar a nuestro compatriota el título de precursor de tal sistema de filosofía, pues no se nos oculta que existe bastante diferencia entre una simple actitud mental derivada, por asimilación de la lectura intensa de pensadores que vislumbraron la necesaria supremacía en la constitución de la ciencias morales, y la profesión, digamos así, de un conjunto más o menos sistemático de ideas que pudieron ser consideradas como una determinada orientación filosófica. El positivismo del Doctor Arosemena es solo la filtración en su mente del genio inglés, práctico en la investigación de la verdad, objetivamente utilitarista en la apreciación de los hechos y frío, acaso demasiado frío, en la construcción literaria de sus síntesis y generalizaciones" (1956: 66).

[47] "De la interrelación entre las tendencias escolásticas y las corrientes científicas y filosóficas que se pretenden de vanguardia, se va gestando el ideario del pensamiento

istmeño, ideario que no es ajeno, por otra parte, al agudo sentido relativista que afirmamos ser característico de nuestro pueblo" (45).

[48] El lacónico comentario, sobre la supuesta originalidad de Arosemena, está efectivamente dirigido a los filósofos nacionales. Por ejemplo, refiriéndose a la obra Apuntamientos, los "neoliberales republicanos escribieron: "Desde luego, es evidente que en las páginas de este libro no se siente el aliento vivificador de la originalidad, ni hay en ella ninguna gran inspiración ideológica de las que acarrean transformaciones profundas en el pensamiento humano. Las ideas, los razonamientos, los análisis, y, con bastante frecuencia, hasta el lenguaje mismo denotan, a las claras, lo que ya podía esperarse, es decir, que la mente del Doctor Arosemena se hallaba impregnada de sensualismo de filosofía utilitarista" (1956: 72).

[49] En este sentido, Arosemena, en su obra más importante, afirma: "la raza anglo-sajona es acaso la única que, aun cediendo al poder Real, ha sabido conservar en mucha parte sus libertades municipales. Del resto, solo vemos apariencias de gobierno local en los parlamentos franceses, i en las diputaciones de las provincias españolas del norte" (1981: 12).

[50] Soler, en su ensayo de 1958, cuatro años después de escribir su trabajo de licenciatura, expone con diáfana claridad esta tesis: "Justo Arosemena confirma en nuestro medio intelectual la generalidad americana del fenómeno positivista-autóctono. Su pensamiento se desarrolla a través de un doble paralelismo; frente al comtismo francés, por una parte, y frente al positivismo autóctono hispanoamericano, por la otra. El paralelismo con Francia evidencia la rápida incorporación del Istmo a la modernidad, una vez destruida la estructura política colonial. El paralelismo con las otras manifestaciones hispanoamericanas del positivismo autóctono pone de relieve la identidad de fuerzas históricas que lo determinaron en el caso general de América y en el caso particular del Istmo" (en Miro 1981: 387).

[51] José Dolores Moscote y Enrique J. Arce, quienes debieron ponerle atención al pretendido positivismo de Arosemena que Soler quiere imputarle, escribieron: "Su preocupación dominante fue, como no podía menos de serlo, la de analizar todo, de someterlo todo a la doble criba de la observación y la experiencia antes de prestarle el ascenso que sólo merecen los hechos en su rigor inflexible. Por aquí puede verse cuánto había andado el doctor Arosemena en el camino del positivismo en una época en que la obra de Auguste Comte apenas si había terminado. Sin embargo, hay que observar, para evitar una errada inteligencia, que nos hallamos muy lejos de asignar a nuestro compatriota el título de precursor de tal sistema de filosofía, pues no se nos oculta que existe bastante diferencia entre una simple actitud mental derivada, por asimilación de la lectura intensa de pensadores que vislumbraron la necesaria supremacía en la constitución de la ciencias morales, y la profesión, digamos así, de un conjunto más o menos sistemático de ideas que

pudieron ser consideradas como una determinada orientación filosófica. El positivismo del Doctor Arosemena es solo la filtración en su mente del genio inglés, práctico en la investigación de la verdad, objetivamente utilitarista en la apreciación de los hechos y frío, acaso demasiado frío, en la construcción literaria de sus síntesis y generalizaciones" (1956: 66).

[52] Moscote y Arce, en este sentido, citan de Arosemena lo siguiente: "El principio de libertad, tal como lo han entendido los políticos humanitarios, "denotan una cosa que no ha existido jamás puesto que se ha querido que signifique una facultad de obrar sin que nuestras acciones sean determinadas por influencias irresistibles, lo que sería obrar sin motivo, cosa ajena al corazón humano. Se ha olvidado que el hombre no mueve un solo dedo sino buscando el placer o huyendo del dolor, aunque no lo apercibamos siempre por lo tenue de las relaciones o por otras causas. El principio de igualdad y los demás que se ocultan bajo expresiones tales como derechos del hombre, derecho natural, deberes (cuando no se refieren a la ley positiva), justicia, equidad, conciencia, sentido íntimo, común o moral, y otras por el estilo se han usado siempre en los más elásticos sentidos, lo que prueba que son meras opiniones en boca de quienes las usan y que, por lo mismo, no connotan cosa alguna que pueda servir de fundamento a la moral. El sistema del contrato social de Rousseau, fundado sobe principios arbitrarios, no merece más atención. En resumen, los que han intentado fundar sistemas de moral y de política sobre tales principios son hombres que se imaginan que "las ciencias son edificios con sus cimientos, columnas, etc., y no lo que deben ser, descripciones de lo que es o pasa. El hecho fundamental que de parten las ciencias morales y políticas es la existencia de sociedades. Los hombres reunidos en sociedad, están en contacto unos con otros, su conducta influye en su felicidad y necesitan de leyes: he aquí todo lo que importa saber y nada más" (69).

[53] Octavio Méndez Pereira, en su biografía de Arosemena, resalta este aspecto santanderiano de su familia. (1971).

[54] Moscote y Arce, en este aspecto, escriben: "Después se le verá, en medio de sus ocupaciones personales, siempre al servicio de las más nobles causas de la América y particularmente de aquella que más podrían determinar el afianzamiento de la independencia de sus pueblos y la estabilidad constitucional de los mismos. Así redacta constituciones de pensamiento político avanzado para la época, que ofrece a los gobiernos de Perú y Bolivia…" (328).

[55] Su regionalismo es claro en El Estado Federal de Panamá y su moral, con su fundamento religioso, en el trato que hace del eclesiástico con respecto al civil: "El doctor Arosemena confiaba más en las sanciones morales y religiosas que en las de la ley, las cuales consideraba poco menos que eficaces cuando se trata del cumplimiento de los deberes entre los cónyuges. No es de extrañar, sin embargo, esta posición ideológica del doctor Arosemena. Él era, ante todo, un pensador moralista, lo mismo en política que en legislación y derecho" (Moscote y Arce: 330).

[56] Así, para terminar, Soler cierra su libro, así: "Por ello, desde Martí, la nación latinoamericana es insuperable de una nueva conciencia de identidad, afirmada en la historia, y de una nueva exigencia de racionalidad. La historia precisamente, en el ejercicio de su magisterio, nos conduce a la certeza de que el formidable empeño de su praxis revelará el sentido de la "utopía" latinoamericanista. Y de que se realizará, finalmente, la síntesis de la nación racional y la nación real "(265).

[57] La nación es una comunidad históricamente estable de lengua, territorio y vida económica en la que se expresa una especial psicología en la comunidad cultural. Por lo tanto, se comprende por sí mismo, que la nación, como cada aparición histórica, está sometida a la ley del cambio, y que tiene su historia, su aparición y su final. Debe sobresaltarse que ninguna de las características, tomadas por sí solas, es suficiente para la conceptualización de la nación. Más todavía: falta una de esas características, entonces, la nación deja de ser nación" (1946: 10).

[58] Por ejemplo, José Isaac Fábrega comienza su ensayo precisamente con Stalin: "Al comunismo no le interesa la nación como entidad permanente, pues la nación se explica sobre todo como base y esencia del Estado. Y, como dijo José Stalin en su discurso ante el Congreso comunista de Julio del año treinta. "A máximo desgaste del Estado con el objeto de preparar la desaparición del Estado: tal es la fórmula marxista" (12). Y la crítica de Laurenza a Fábrega, dice: "Otros, como mi ilustre amigo José Isaac Fábrega, hablan de una nación que "se recibe y se capta", que "penetra en nuestro yo personal, asimilada plenamente por nuestra cultura", y además insisten en la importancia esencial de la comunidad de la lengua, la religión y las prácticas sociales. ¿Y dónde queda, entonces, el fenómeno suizo? ¿Y el belga? En un caso, tenemos tres razas, tres religiones e innumerables sectas, tres lenguas famosas y un diario dialecto superior; y en el otro, dos pueblos antitéticos unidos, en cambio, es un todo nacional fuerte y actuante. ¿Cómo? ¿Por qué?" (11).

[59] Con este profesor, que se incorpora al departamento de Filosofía en 1943, comienza el período de nacionalización de la filosofía en Panamá. En 1953, apoyándose en Jephta B. Duncan y en Octavio Méndez Pereira, que, desde la década de los veinte habían promovido abiertamente el pragmatismo americano, pero que ya a finales de la década de los treinta se habían relativamente separado de esta corriente, proyecta cambiar los planes de estudio haciéndose énfasis en la "cultura" y no en las "profesiones" (1952: 5, 6, 11). En este ensayo, *Filosofía y Pedagogía*, que es un conjunto de artículos que publica en la revista Épocas, dirigida por Samuel Lewis, critica en una mezcla extrapoladas de citas filosóficas que reúne a Scheler, Bergson, Kant, Ortega y Gasset, y otros menos conocidos, contra el pragmatismo en la educación de la siguiente manera: "no es que neguemos la importancia de las profesiones; sería ingenuo, sería risible y nos llevaría a un idealismo extremo y bobo. Pero es menester criticar lo más duramente posible esa tendencia de las personas prácticas, aún de los llamados intelectuales prácticos, a disminuir esa importancia de la

cultura, que es negar el sentido mismo de la universidad" (70). Y en medio de un país como Panamá que fue nombrado entre la década del 40 y el 50 por Sinán como un país "burdelesco", en Beleño "sifilítico" y "transitista" en Octavio M. Pereira, el filósofo nacional llega, incluso, a promover un cierto ascetismo, así:" Y el individuo se torna realidad espiritual en cuanto adquiere conciencia de sí y deviene un yo: un yo que se afirma como libertad de toda presión de necesidades y pasiones naturales; como emancipación de toda necesidad mecánica" (29). Además, ya desde 1946 Diego Domínguez Caballero estaba interesado abiertamente en la nacionalización del personal docente universitario (en Moreno Davis 1975: 108), cuando afirma que los profesores extranjeros están de "tránsito" y que ven la universidad como un "trampolín" (2004: 164 y 169, comillas mías). ¿Quiénes pudieron ser estos profesores extranjeros que estaban de "tránsito"? Efectivamente, en un país que había sido denominado como de "tránsito", con todas las connotaciones negativas que cargaba la misma palabra, utilizarla para designar a un grupo de profesores era como declararles la guerra. El departamento de Filosofía había tenido como profesores al alemán Dr. Paul Honigsheim (1936-1938) y, posteriormente, a los profesores norteamericanos Richard Watson (1938-1939) y, justo después, a Patrick Romanell (1941-1944), entre cubanos, argentinos y chilenos (Moreno Davis: 40). Precisamente, el único filósofo panameño – ya sea de la generación de Domínguez Caballero o de Soler – que cita en sus textos a uno de estos profesores norteamericanos fue precisamente Ismael García en su tesis de doctorado *Andres Bello* (1964) – en París y lejos de la presencia de Diego Domínguez Caballero – cuando se refiere al célebre libro de Patrick Romanell *La formación de la mentalidad mexicana* (1954). Y es justamente Patrick Romanell quien supo señalar la fascinación de los filósofos latinoamericanos, con su trasfondo católico, por la filosofía alemana, cuando dice: "De todas las tendencias de la filosofía alemana del siglo XX, la que ha tenido más arraigo en los círculos académicos de Latinoamérica es la orientación existencialista desprendida del movimiento fenomenológico. En cuanto a la fenomenología propiamente dicha, su cultivo en Latinoamérica ha sido bastante esporádico: Edmundo Husserl, el hombre intoxicado de esencias, es demasiado logicista para gustar a la mente latinoamericana. Como Aristóteles en los tiempos antiguos, los latinoamericanos generalmente anhelan bajar a la tierra el reino de las esencias, y por eso, aunque parezca extraño, el pensamiento de Martin Heidegger ejerce sobre ellos una atracción mucho mayor que la filosofía de Husserl" (1954: 164).

[60] De mucha utilidad para análisis y críticas de la Historia de las Ideas pueden verse los trabajos de J. Pineda (1997) y Charles Hale (1970). J. Pineda le reprocha a Charles Hale y William D. Raat la ausencia de comprensión de la perspectiva de interdisciplinaria de los filósofos de la Historia de la Ideas y su ausencia de método estricto, por ejemplo, en Leopoldo Zea (27).

[61] Cuando Diego Domínguez Caballero cerraba los ojos, para desprenderse de la realidad, y así concentrarse en el "alma" que le permitía encontrar el origen de las cosas – como lo

recomendaba Platón y Husserl (Scheler 1966: 52) – vuelve a los lugares comunes de la personalidad del panameño, "inconsistencia" y "sentimiento de inferioridad" y solo partiendo de esta "miseria" se puede saber qué es la panameñidad (1974: 18).

[62] Su manera, por ejemplo, de ver la literatura, tiene este aire romántico: "El Quijote es una obra universal, pero tiene una esencia española. Y no se está descaminado cuando se afirma que la manera más cierta de llegar a lo universal es siendo lo más nacional, lo más personal posible" (2004: 36). En 1966, en la revista Presente, dirigida por Ricardo A. Calderón, Diego Domínguez Caballero escribe o reescribe una serie de artículos que ya había comenzado a elaborar en 1946, en Épocas, dirigida por Samuel Lewis. En la reedición del 2004, como dice el autor, ha vuelto a publicar aquellos ensayos con "esenciales modificaciones" (14, comillas mías).

[63] "Se ha insistido, por parte de propios y extraños, que no somos realmente una nación: tenemos influencia y factores que tienden a desvanecer nuestro concepto de nacionalidad. Para que el ser de una determinada comunidad humana pueda existir, se ha dicho y por pensadores de prestigio, es menester que esta comunidad esté estructurada por un mismo idioma, un territorio acotado, una misma economía y una cultura idéntica. La ausencia de cualquiera de estos factores hiere terriblemente la condición del ser nacional. De acuerdo con esta afirmación los panameños estamos heridos de muerte. Mas aún, lo admitimos, desde el momento exacto en que proclamamos nuestra independencia se nos incrustó, en nuestro corazón, la espina extranjera y, por este hecho, se pretende negar nuestra soberanía, base imprescindible de nuestra nacionalidad" (2004: 21,22).

[64] Diego Domínguez Caballero lo formula así: "Sentimos ya, desde el punto de partida de nuestra labor investigadora, una penosa sensación de ansiedad y desazón, nos oprime un malhadado complejo de inferioridad que nos lleva a preguntarnos si vale la pena la búsqueda; si acaso no terminará todo como un intento de aprisionar la brisa y recoger la sombra. Somos un país pequeño con discutido espacio en la historia; vegetamos a la orilla del Canal, la gran obra técnica que se levanta en nuestro suelo; nos sentimos como una hormiga que ha realizado una labor mínima, que, en su insignificancia, nada debe pedir y a la que se mira ocasionalmente como si nada hubiera dado. Todo esto se nos ha echado en cara por propios y extraños. Pero es precisamente, aquí, en nuestra inferioridad, donde encuentro el asidero más firme, el motivo mismo de mi preocupación; es aquí dónde está la esperanza: en este darnos cuenta de nuestra miseria" (2004: 18).

[65] A los filósofos nacionales panameños como Diego Domínguez Caballero, no le pasó desapercibido la posición común y trillada de la intelectualidad latinoamericana con respecto al pragmatismo: "la pedagogía norteamericana se enlaza inconscientemente con el concepto mecanicista de la sociedad, y este a su vez es la abreviatura del sentido cósmico que representa al mundo como una máquina" (Ramos: 141).

[66] Traduzco *Wahlverwandtschaft* como parentesco electivo. Este es un término acuñado por Goethe – o por el personaje Charlotte – para designar el parentesco espiritual que permite la realización de una verdadera amistad entre las personas. No se trata de imposición o influencia. Es un encuentro.

[67] Le debo a Julio César Moreno Davis los datos sobre la vida de Isaías García, sus estudios en el Instituto Nacional y, sobre todo, su acertadísima observación sobre su misticismo. También le debo a Moreno Davis los datos biográficos sobre Soler que había sido un estudiante en la escuela cristiana de La Salle y llama la atención cuando afirma que nadie sabe en Panamá cómo fue la transición de Soler al marxismo.

[68] El nombre Acla recuerda el establecimiento fundado por orden Pedro Arias Dávila, conocido como Pedrarias, y que por su influjo se decapitó a Vasco Núñez de Balboa, Adelantado del Mar del Sur, en 1519. Según Manuel Valdés, Acla significaba en lengua de los indios huesos "y que era el mismo dado por ellos a aquel lugar, en memoria de sangrientos combates librados allí por dos tribus vecinas y rivales que tenían por caciques a dos hermanos" (48: 1923).

[69] Traer europeos al continente era un proyecto institucional que acompañó al positivismo de a finales del siglo XIX y principios del XX en México, Brasil, Argentina, etc. A pesar que a Arosemena se le quiso atribuir afirmaciones positivistas – como para hacerlo *Gesellschafsfähig* para el nuevo orden instaurado de las Historias de las Ideas –- o designarle como el fundador de un positivismo original (Soler), en Panamá, por cierto, no hubo positivismo como lo hubo en México en Argentina o en Cuba. No hubo positivismo institucional y tampoco teórico. Más bien aquí arraigó el benthamismo, como ocurrió en la Nueva Granada, y tuvo su mejor representante en Justo Arosemena (Moscote y Arce: 1956). El mismo Diego Domínguez Caballero, que algunas veces titubea en nombrar a Arosemena como positivista, descubre en el patricio panameño, lo siguiente: "esta ética no es egoísta (refiriéndose al utilitarismo), sino que tiene un carácter social. Lo que busca es la mayor felicidad del mayor número. La época burguesa y capitalista industrial de mediados del siglo XIX encuentra una expresión clarísima en la moral utilitaria. No es raro pues que en la sociedad semicolonial panameña, empapada de tradición católica, sonaran extraños, casi como un anticristo local, las ideas de Arosemena" (2004: 128).

[70] En Comercio Libre, Mariano Arosemena escribe: "Salva Patria amada / tierra peregrina / por do se camina / de uno al otro mar / plegue que en tu seno / vea el mundo reunidos / sus frutos, tejidos / cuanto hay comercial (1949: 163).

[71] En este contexto, es interesante mencionar una obra – con un excelente prólogo del Dr. Figueroa Navarro – que fue escrita por un norteamericano, profesor invitado en la Universidad de Panamá y que se publicó en New York en 1955. Fue un estudio sobre la sociedad panameña en la que realiza una radiografía social. Capta la atmósfera del país.

Esta obra aparentemente pasó desapercibida para los filósofos e intelectuales nacionales, porque no es citada por nadie en la década de los cincuenta o de los sesenta. Con respecto a la desilusión con respecto al Canal, que tiene sus consecuencias de exclusión, Biesanz afirma: “Los ataques más virulentos y las medidas más restrictivas contra la “amenaza antillana” coincidieron o siguieron de cerca de períodos de depresión y de desempleo. Durante la prolongada depresión de los años treinta, se realizaron demostraciones que urgían la repatriación de los antillanos. Resentimientos efervescentes cristalizaron en leyes que prohibían la inmigración adicional de negros angloparlantes y que hacían casi imposible para aquéllos que ya estaban en el istmo, manejar negocios lucrativos o practicar sus profesiones. La constitución de 94, que privó a la ciudadanía a sus hijos, se diseñó con la intención de colocarlos en desventaja económica” (1993: 319).

[72] Para Justo Arosemena, la nación era una “idealidad” – el centralismo bogotano – y el municipio, el común – el federalismo – estaba demarcado por la “naturaleza” que crea intereses y costumbres comunes. En la constitución de 1904 ya hay una clara definición, por nacimiento y territorio, de pertenencia a la nación panameña. No obstante, ya desde 1904, si bien no hay todavía una elaboración romántica de nación, hay una práctica administrativa de restringir y prohibir la inmigración a los negros antillanos, sirios, turcos y chinos (ver a Westerman (1980) y Carlos Castro (1972).

[73] El compositor, en este sentido, dice: “Por otra parte, el nacionalismo musical, tal como lo practican los más ardientes defensores del credo nacionalista en este continente, no resulta más que una etiqueta aduanera, la cual indica el país de procedencia de la composición. Y ese afán de componer a lo “típico”, de rebuscar en el folklore de cada país los motivos musicales que nos den una credencial para participar en el desfile de la historia como compositor nacional, ese deseo de vestir nuestra música de charro o de gaucho, de montuno o de guajiro, es lo que ya alguien, muy acertadamente, ha calificado de música de tarjeta postal” (1959: 77).

[74] En este sentido, en una sección del periódico Acla hay una columna bajo el título de Entérese que dice así: “Todo país semicolonial, todo país semifeudal, todo país preindustrial, es un país sometido a la influencia predominante del capital mercantil” (tomado de Moreno Davis: 335).

[75] El título original del texto, antes de ser publicado, fue *Autencidad e Inautenticidad del Panameño*, expresión que ya se encontraba en los escritos de Diego Domínguez Caballero.

[76] No fue necesario esperar hasta la década de los cincuenta para la búsqueda de la nación como invención sublimada. Eusebio A. Morales ya tempranamente, con la ascensión de Ramón A Valdés a la presidencia en 1921, escribió: “Nuestro país necesita ante todo y sobre todo el cultivo del sentimiento de la nacionalidad. Un país sin ideales no es una nación, no es un Estado, es un gigante geográfico sin personalidad moral, cuyo destino es

desaparecer y extinguirse para siempre” (citado por Alfredo Castillero Calvo 1959: 86, negritas mías).

[77] Si hay un texto que pertenece a la *Wahlwervandtschaft* entre García, el discípulo, y Domínguez Caballero, el maestro, es el de Morente *El nacionalismo español*, cuasimanifiesto ideológico del franquismo leído por primera vez en Uruguay en 1938. En este texto, se habla de la esencia de España y el del ser español y lo que produce el estilo español. Es decir, es una fenomenología nacionalista de La Guerra Civil Española. Leerlo significa saber de dónde viene la inspiración del maestro panameño, cuando habla de autenticidad, el sentimiento y la búsqueda de unidad.

[78] Lo que también llama la atención es la absoluta asociación de Stalin con el marxismo. Stalin es la “teoría marxista” (19).

[79] “Renán, por ejemplo, nos habla de nación como “adhesión que todas las almas tributan a la unidad histórica de la patria” (20).

[80] “y, Ortega y Gasset, como proyecto de convivencia total en una empresa común y la adhesión de los hombres a ese proyecto iniciativo” (20).

[81] El místico español Fray Luis de León en su texto *De los nombres de Cristo*, publicado en 1583, nos ofrece la genealogía y el sentido del término estilo en España: “Pues para esto, lo primero se debe advertir que camino en la Sagrada Escritura se toma de diversas maneras. Que algunas veces camino en ella significa la condición y el ingenio de cada uno, y su inclinación y manera de proceder, y lo que suelen llamar estilo en romance, o lo que llaman humor ahora” …. “Camino se llama en otra manera la profesión de vivir que escoge cada uno para sí mismo, y su intento y aquello que pretende o en la vida o en algún negocio particular y lo que se pone como por blanco” (1994: 82).

[82] “La panameñidad es lo que sobrevive a la historia, porque no está viviendo su muerte” (22).

“La panameñidad es lo que sobrevive a la historia, porque no está viviendo su muerte” (22).

[83] “Pasado los primeros años de la turbulenta conquista de un indio rebelde y de una naturaleza hostil, Panamá se integraba a una entidad de ilimitados marcos: el imperio colonial español. Su vida amalgamada a una realidad que sobrepasaba los límites más o menos precisados de lo que dio en llamarse Reino de Tierra Firme, quedaba supeditada a una esfera que no conocía los contornos de la nacionalidad. Pero fue allí precisamente en esa subsistencia subsumida en una estructura continental, donde comenzaron a nacer los gérmenes de su propio ser” (16).

[84] Entre una de las curiosidades del texto de García es que es prologado precisamente por Diógenes de la Rosa. Este sigue las tesis de Luckács que del irracionalismo filosófico se va

al fascismo y no deja de criticar la fenomenología y el esencialismo, así: "Buscar lo invariable en el espíritu o las manifestaciones de un pueblo como entidad nacional o la universalidad en sus particularidades expresivas temporales, lleva siempre a resultados conocidos" (XV).

[85] Pero en un ensayo titulado *Sobre el drama del intelectual pequeño burgués*, publicado en 1933, Diógenes de la Rosa, escribe: "Gran parte de la literatura que la ignorancia de los críticos epidérmicos denomina "vanguardista", traduce las vacilantes e incertidumbres de la pequeña burguesía que se resuelve contra la burguesía sin complicarse en la insurgencia proletaria" (1999: 309).

[86] "En la actualidad nuestro problema de cultura se complica con la existencia de una nueva corriente ideológica: la procedente de los Estados Unidos. Y no se piense que la influencia norteamericana nos viene de la Zona del Canal; de allí sólo obtenemos salarios y deformaciones idiomáticas. La verdadera influencia norteamericana nos viene, aunque parezca increíble, de panameños mismos, de aquellos que han sido formados culturalmente a la "americana". Sobre todo nuestros pedagogos, casi todos de una formación norteamericana y que hoy dirigen nuestra educación, son portadores de una mentalidad practicista, totalmente divorciada de todo lo que signifique sentido de lo panameño. El practicismo está bien en los Estados Unidos pues es una actitud mental que corresponde a la concepción de la vida que tienen los norteamericanos" (123).

[87] Para esta generación de intelectuales la preocupación principal era cómo ser "originales", punto sobre la cual giraban los filósofos de la Historia de las Ideas, no importaran sus premisas ideológicas y que en Panamá tuvo su mejor expresión en Soler, al querer convertir a Justo Arosemena en un predecesor original del positivismo. No obstante, en Diego Domínguez Caballero puede apreciarse la búsqueda de una salida decorosa a ese dilema de la originalidad, cuando afirma: "¿Cuál es la aportación panameña a lo universal? ¿Somos única y de exclusivamente repetidores, y no tenemos creación alguna que presentar? ¿Estamos nosotros en rango de inferioridad no sólo en relación con lo universal sino en relación con lo latinoamericano? Sé que estoy tocando una parte dolorosa de nuestro ser, pero es menester analizar para poder, también, desde este aspecto de la cuestión, encontrar nuestra seguridad interior, nuestra identidad. Ante la reflexión anterior que ha inquietado nuestro espíritu observamos lo siguiente: ¿Se puede importar cultura sin que exista una elaboración propia? En la misma forma y manera de importar cultura hay cierta elaboración. Encontramos, por lo menos, un factor que nos puede caracterizar: las cosas que hemos elegido. De lo que se produce en la cultura universal los panameños elegimos ciertos elementos. Y esta nota de elección será un factor que nos ayudará en la dilucidación de lo panameño. He aquí el trabajo que propongo a nuestros investigadores: lo que los panameños hemos elegido en la cultura universal. Y la forma en que ha repercutido en nuestro ser nacional. Esto sería un excelente paso en el logro de nuestro conocimiento" (2004: 27).

[88] "Así Bello, aunque no ha rechazado totalmente la moral del interés como lo había hecho Cousin, conduce su doctrina hasta ciertas conclusiones finales que lo aproximan bastante a las doctrinas expuestas por el maestro del espiritualismo francés. Partiendo de un principio sensualista, el interés, ha podido elevarse a principios más sólidos que aquellos que podía ofrecer la filosofía de la sensación, para llegar así a una doctrina moral fundada sobre la creencia en la espiritualidad del alma y sobre la idea de Dios concebido como principio de la verdad moral y del bien. Si la metafísica de Bello nos había remontado a lo absoluto, concebido como Causa-Absoluta, su moral nos remonta también a lo absoluto, concebido como persona moral. Dios se convierte así, en el sistema de ideas de Bello, en el principio común de toda verdad, en la respuesta final a toda investigación de la inteligencia humana. La verdad filosófica reencuentra así la verdad religiosa. Tal es el resultado final de su doctrina" (234).

[89] "Este era el propósito de nuestro trabajo. Coadyuvar al meritorio esfuerzo de otros por entender lo que somos e ir preparando así el camino para la comprensión de lo que hemos sido y podemos llegar a ser, es decir, ver nuestro pasado con la perspectiva del futuro sobre la base de nuestra unidad originaria" (149).

[90] "He seguido los perfumes de una flor / Por la ruta de piélagos dolientes / Buscándote en tu vida de ultratumba / Y abrazar tus inviernos transparentes / Allí donde sangre a sangre muerte a muerte / Recibes condecoraciones de la historia / Fuera del espacio y los tiempos" (415).

[91] "Ya es tarde /   Tus coches se han ido como palabras heridas / Cogidos de la mano del viento de los sueños / Con tristeza de cometas anónimos / Y los árboles han perdido la memoria / Nada recuerdan de tus años infantiles" (414).

[92] A Mariano Arosemena los historiadores nacionales le exigen el imposible de ver su propia época con todo el aparato teórico y metodológico elaborado en el transcurso de la Guerra Fría en la situación neocolonial. Si bien llega a reconocérsele su obra – sin aceptársele, sin embargo, todos sus méritos por no ser "una historia general de Panamá", dictamen que ya había sido formulado por Sosa y Arce y que Gasteazoro confirma – se observa en este último una cierta idea de provincializar el texto de Mariano Arosemena los *Apuntamientos Históricos* (1834). Este afirma de que aquél "prefiere un marco provinciano, pero se observa una tendencia a vincular los sucesos panameños a los que simultáneamente ocurrían en la Nueva Granada, en la América Hispana y hasta en Europa" (Introducción al *Compendio de historia de Panamá* 97: X). Pero si se lee el texto de Arosemena con verdadera atención es de fácil reconocimiento, al contrario de lo que afirma Gasteazoro, que el patricio panameño fue un intelectual que reconoció, desde el primer capítulo de sus Apuntamientos, la importancia de vincular Panamá con los procesos políticos, económicos y sociales que ocurrían más allá de sus fronteras, como muy bien lo

observó Rafael E. Moscote cuando habla sobre *Apuntamientos* que "tiene sabor de modernidad" (1961: 25). Mariano Arosemena, por ser precisamente un comerciante, es consciente de la exigencia de modernidad cuando afirma que se está en el "Siglo de la Luces" (3). Y a pesar de su visión centralista del comercio, pues el "Istmo de Panamá" debería ser "el punto céntrico de las relaciones más estrechas entre la Europa, el Asia y el resto de la América (7), comprendió su época bajo un prisma utilitarista, que era la visión liberal, comercial e ilustrada del siglo XIX. En su contexto histórico, Mariano Arosemena muy lejos de provincializarse, veía además con reservas lo que había ocurrido en Haití, "era un movimiento salvaje" (15), que se le presentaba como una amenaza. Por su parte, Rodrigo Miró critica al patricio desde el paradigma literario novelesco romántico, al decir sobre los *Apuntamientos Históricos* lo siguiente: "Tampoco penetra en la intimidad de los personajes, ni siente la sugestión del ambiente o del paisaje" (citado por Gasteazoro en su Interpretación sincera del 28 de noviembre de 1821 (1953: 6). Y casi treinta años después, Argelia Tello Burgos, siguiendo a Gasteazoro, no llega a realizar el hecho de que Mariano Arosemena, a pesar de sus posibles limitaciones, pudo ver la relación concatenadas de la modernidad – el vínculo entre Europa y América – y no olvidó tampoco mencionar algunos aspectos culturales y sociales. Sin embargo, ella afirma: "Apuntamientos Históricos enfoca el acontecer de la época con una marcada inclinación en los hechos políticos y deja en segundo lugar los aspectos sociales, económicos, culturales y religiosos contemporáneos. Al referirse a Europa, lo hace sólo cuando atañe a la independencia americana…" (estudio preliminar de Tello Burgos a Mariano Arosemena 1979: LXXI).

[93] Para Miró el trabajo del "auténtico historiador" consistía en "averiguar orígenes y en el "acopio minucioso y crítico de las fuentes" (1960: 15). Y en un reproche ideológico propio del cientificismo de los intelectuales románticos neocoloniales en el período de la Guerra Fría, afirma Miró: "Además de lo apuntado, D. Mariano pone una extrema pasión en sus escritos. Y calla u olvida lo que no le interesa. Sus prejuicios urbanos y clasistas le hacen menospreciar la acción del interior y de las clases populares. Entendió la independencia, con exclusión de toda otra cosa - ¿cuántos más la entendieron así? -, como expresión propia y natural de los hombres del grupo dominante de la ciudad, cuyos intereses eran mayoritariamente mercantiles" (16). Es, paradójicamente, Alfredo Castillero Reyes, el autodidacta, el que había nacido en Ocú, en medio de un hogar pobre, el que llegó a ser presidente de la Academia Panameña de la Historia, sucesor de Ricardo J. Alfaro y, además, fundador y presidente del hispanista Instituto Panameño de Cultura Hispánica en los años cincuenta, e que emite un juicio más benevolente sobre Mariano Arosemena al afirmar lo siguiente: "Esta obra – refiriéndose a los Apuntamientos Históricos – cataloga al distinguido político y escritor, sin que nadie pueda disputarle tal honra, como el precursor de los historiadores panameños, porque ninguno antes que él acometió en nuestro país la tarea improba de compilar datos, anotar sucesos y hacer, para el conocimiento de las generaciones futuras, una narración de los acontecimientos nacionales, la primera en su género" (prólogo a Mariano Arosemena 1949: XVIII).

[94] Ya aquí, tempranamente, está definida la tarea del historiador nacional, la de, recuperar para la nación el documento histórico: la prueba, el hecho, el dato: "¿Cuál fue la primera tarea de nuestros historiadores? Ir en pos de las fuentes documentales mismas. Así lo previó el contrato de 1908, cuando el estado concedió a Sosa y Arce un auxilio pecuniario "para adquirir en el extranjero los documentos y obras de consulta que no existan en los archivos y bibliotecas públicas de esta ciudad, las de otros documentos y obras que se encuentran en manos de particulares residentes en el país…" (Introducción de Carlos Manuel Gasteazoro al *Compendio de historia de Panamá* de Sosa y Arce: 1971, XLIII).
[95] Mucha razón tiene Peter Szok cuando dice sobre el Compendio lo siguiente: "Publicaciones como el Compendio se pueden describir como poco más que la acumulación cronológica de disparejos hechos históricos. Igual que el pesado aire tropical, el detalle suporífico del libro agota la energía de su lector y lo acomoda entre bostezos y sueños en la hamaca más cercana. El *Compendio* de Arce y Sosa es un excelente libro para leer antes de acostarse" (1994: 86). Pero, además, podría agregarse, que no pocos textos de los historiadores panameños, a partir de Gasteazoro, han sido llenados – páginas y páginas – con detalles de archivos, números estadísticos, operaciones matemáticas, descripciones y especulaciones pueblerinas de pueblos sobre la base de los llamados "hechos históricos", sin que se llegue a encontrar una reflexión, un análisis provechoso para la interpretación histórica del sentido de lo moderno y la modernidad en Panamá. El mismo Gasteazoro, en la introducción de Sosa y Arce de 97, intuye el espíritu antimoderno de la modernidad que él mismo se encargó de exorcisar en los años cincuenta, al afirmar lo siguiente: "Existe una tendencia reciente en nuestro medio que consiste en dar mayor importancia a los tres siglos de dominación española en el Istmo sobre los sucesos posteriores de los siglos XIX y XX. Sin negar lo mucho de permanente que nos dejó la Metrópoli, resulta un bizantinismo erróneo y y hasta perjudicial menospreciar otros aportes posteriores que contribuyeron a la formación actual y futura de Panamá". (1991: 166). Tres años antes, en 1967, comentando el trabajo de doctorado de Alfredo Castillero Calvo *Las Estructuras Sociales y Económicas de Veragua desde sus Orígenes Históricos, Siglos XVI y XVII*, llama la atención de prestarle atención a la "zona de Panamá-Nombre de Dios y Panamá-Portobelo" (1991: 163), ya que por aquí está la conexión de Panamá con la modernidad. En esta línea, Castillero Calvo pocos años después publica su afamado e importante ensayo *Transitismo y dependencia: el caso del Istmo de Panamá* (1973), donde se expone con entera claridad la teoría de la dependencia, tan en boga por aquellos años.

[96] *En La fundación española de Panamá* (1950), Gasteazoro habla del destino ya sellado de Panamá y Natá al descubrirse el Perú, convirtiéndose la primera en ciudad de tránsito mientras que la segunda, sin embargo, conserva su "sello telúrico" (1991: 56).

[97] Figueroa Navarro designa este texto como un libro cerebral y cartesiano (1991), dando a entender que, por su método, el texto es científico. Por su parte, Celestino Andrés Araúz, dice: "…fue su primera y excelente obra Introducción al Estudio de la Historia de Panamá, Fuentes de la Época Hispana, publicada en México en 1956. Este libro marca un hito en la

historiografía panameña pues puede considerársele con justicia como el inicio del estudio científico de la historia de Panamá" (1991:11).

[98] Así Gasteazoro afirma: "Creo cometer una perogrullada al recordar que el más importante por su copiosa documentación americana en el ARCHIVO GENERAL DE INDIAS DE SEVILLA". (1956: 62).

[99] Por otra parte, Hegel había afirmado que no pertenecían a la historia las sociedades que no habían alcanzado el Estado.

[100] En su Interpretación Sincera del 28 de noviembre de 1821, dice: "No pretendo que mi interpretación sincera de la Independencia del Istmo de España, sea definitiva. Hasta me atrevo a vaticinar que probablemente dentro de algunos años, cuando mis deficiencias culturales sean superadas, mi juventud se torne más serena y mi caudal heurístico adquiera mayor solidez, llegue a avergonzarme de flagrantes contradicciones en mis ideas. Pero de lo que siempre estará seguro es de mi angustiosa inquietud por buscar la razón de ser de Panamá" (1953: 2).

[101] Un ejemplo de xenofobia intelectual, no importa bajo qué rótulo ideológico se expresara, lo tenemos formulado así: "Cuando la enseñanza de la historia de Panamá sufre su más aguda crisis y cruel supresión de los programas regulares del Ministerio de Educación, es en la reforma de los planes de estudios de 1946, en que, con imperdonable descuido de las instituciones oficiales encargadas de velar por nuestro sistema educativo, olvidando un precepto recién consagrado en la constitución de 1946, se impone el criterio de un grupo de "técnicos pedagogos" de tendencias extranjerizantes y funestas, que, con irresponsabilidad nacional, guiados por la ley sibarita del menor esfuerzo y atraídos por el resplandor de lo novedoso, introducen en nuestra enseñanza secundaria, sin acomodar a las circunstancias ni adaptar a la realidad nacional, el experimento practicado por pedagogos de los Estados Unidos de Norteamérica, de involucrar bajo una sola materia, los estudios de historia universal, instrucción cívica y geográfica, llamándolos pomposamente estudios sociales". (1956: 15) Además, es interesante constatar a partir de la lectura de la Introducción al *Compendio de historia de Panamá* de Sosa y Arce, publicado y comentado por Gasteazoro en 1971, la fuerte tendencia centralizadora y autoritaria de este por tener una historia única para Panamá (LXXVI).

[102] Para los años ochenta muy pocos habían tomado nota de los debates estructurales, post-estructurales y post-coloniales que tenían repercusiones y consecuencias en todas las especialidades. En La historia de Panamá en sus textos todavía puede verse a la llamada periferia – que hoy día es un concepto totalmente extemporáneo – que seguía pensándose como periferia sin darse cuenta de que, dentro de sus propias fronteras, había levantado un discurso centralizador, jerárquico y excluyente, es decir, había constituido una especie de colonialismo interno al establecer un canon sobre qué era lo representativo de la cultura nacional en la literatura, la historia, la pintura, etc.

[103] La lectura que hace Gasteazoro de este fenómeno intelectual está claramente definida al afirmar lo siguiente: "repito nuevamente que ella responde a mi inquietud de buscar un método científico que nos ayude a encontrar la razón de ser de Panamá" (1956: 21). Esta afirmación hay que comprenderla bajo el proyecto nacionalista tanto de Rodrigo Miró "una interpretación panameña de nuestra historia", como del mismo Gasteazoro "una historia panameña para nosotros los panameños" (34 y 35).

[104] Refiriéndose a estos historiadores diletantes, escribe: "no poseyeron los historiadores Sosa y Arce adiestramiento en la técnica bibliográfica, de allí la ausencia de referencias documentales (en la segunda edición hay algunas), y la actitud que se ha de tomar ante sus datos, basándose únicamente en la buena fe de los historiadores, que felizmente probaron ser sinceros, honrados y estudiosos. Además, desconocedores de la ortodoxia de la metodología histórica, la concepción de las fuentes históricas fue incompleta e inútil" (30).

[105] Es interesante observar la designación que hace Gasteazoro de los funcionarios del Ministerio de Educación como una "camarilla de técnicos", de "tendencias extranjerizantes" y "funestas" (15), al referirse a los Estudios Sociales, que, en el lenguaje de hoy, trataban de aplicar una visión interdisciplinaria de la historia universal. Y justamente aquellos que se oponían al mal entendido pragmatismo americano eran los que impulsaban la sistematización, la cientificidad histórica, al especialista.

[106] Hasta Rodrigo Miró queda convertido en un especialista de la historia cuando Gasteazoro hace referencia a las clasificaciones hechas por aquél de los documentos y las fuentes: "La primera clasificación establecida en Panamá se debe a Rodrigo Miró" (119).

[107] Ana Elena Porras, apoyándose en Paul Ricourt, ha establecido para su propio trabajo la siguiente observación: "Debe aclararse también que, contraria a la orientación positivista de muchos historiadores de Panamá, la intención de este análisis no es precisamente distinguir lo imaginario de lo histórico, ni separar las narrativas legendarias de aquéllas, "reales y objetivas" (2005: 66).

[108] Hasta recientemente Gloria Guardia, al hacer mención de este poema épico descubierto por Gasteazoro, afirma: "Estamos ante un poema épico, que inaugura una realidad: la del Istmo de Panamá, de una manera como no había sido vista ni cantada a la fecha de 1567, ni por Balboa, ni por Gaspar de Espinoza, ni por Bernardo Vargas Machuco, ni por Juan de Miramontes y Zuazóla (Miró), quienes durante los siglos XVI y XVII habían dedicado páginas de importancia a la descripción del hallazgo del Mar del Sur y de Tierra Firme" (2001:437).

[109] Pero este libro escrito, que se levanta con la "creación" del archivo de la nación romántica, no solo debe.

[110] En unas cuartillas que publicó en 1949 sacadas de su último capítulo de su tesis de doctorado Vida, pasión y muerte de Santa María la Antigua del Darién es interesante

observar cómo Gasteazoro va construyendo asociaciones literarias románticas entre los héroes Balboa, Pedrarias y Oviedo en la que intervienen la selva, el aire tropical, el pueblo. El conquistador Balboa es una especie de Calibán que termina ahorcado por Pedrarias, el gobernador, el orden. En esta constelación, Gasteazoro llega a hablar bien de Pedrarias y de su ciudad Santa María Antigua del Darién, porque no sigue el modelo de la ciudad de tránsito: "Pedrarias en los comienzos de su gobierno en Santa María, tuvo que afrontar los problemas del hambre y la mortandad de los vecinos; paulatinamente fue zanjando los inconvenientes y con el transcurso del tiempo hizo en la ciudad una obra positiva no exenta de méritos. En 1515 la ciudad contaba con una iglesia mayor "muy honrada en medio de la ciudad", se construía el monasterio de San Francisco, estaba establecido un hospital, una carnicería y una pescadería. La agricultura y la ganadería no se descuidaron, como es común creencia. El 28 de diciembre de 1515 escribía Pedrarias al Rey: "es (el Darién) la mejor tierra del mundo para yeguas y vacas, árboles se crían cuantos se plantan" (1991: 50).

[111] Es interesante observar que en 1953 aparece la obra de Hernán F. Porras *Papel histórico de los grupos humanos en Panamá* (1987), donde excluye – a través del silencio – a los grupos de inmigración que fueron resultado del impulso de modernización, desde el siglo XIX, en el país: los chinos, los negros antillanos, etc. Gasteazoro que capta y reproduce esta exclusión por el silencio, afirma: "Quede bien claro que si miramos la historia como "la forma espiritual en que una cultura se rinde cuenta de su pasado tendríamos que buscar en los orígenes, en ese campo inmenso y oscuro del anónimo, uno de los fundamentos de nuestra inconfundible personalidad histórica. ¿Quién podría dudar que el legado de nuestra edad prehistórica es nuestra base territorial y parte de nuestra población? No sería posible, en efecto, soslayar esta cuestión, bajo el riesgo de caer en la imposibilidad de conocer adecuadamente la composición del factor humano en nuestra que, en combinación con el blanco español y el negro africano, o sea con la otra parte de nuestra población que trae la dominación española, dan origen al mestizaje que se verifica por espacio de tres siglos y que viene a ser la síntesis de la que ahora todos formamos parte". Y en la cita, a pie de página, dice: "un admirable intento de analizar este problema es el novedoso ensayo de Hernán Porras…" (1956: 137).

[112] Sería interesante realizar una investigación sobre la relación del mar, como espacio metafórico, con la percepción histórica de sus poetas e intelectuales. El mar, como puede leerse en Gasteazoro, no es un espacio de oportunidades sino de peligros, por el que no solo llegan los piratas, sino que es la negación del país "profundo", es el comercio. Pero en Mariano Arosemena, por ejemplo, el mar es el espacio de las oportunidades y el comercio: "Salve patria amada / tierra peregrina / por do se camina / de uno al otro mar / plegue que en tu seno / vea el mundo reunidos / sus frutos, tejidos / cuanto hay comercial" (en Rodrigo Miró 1972: 107).

[113] "La acción de negros e indios se hace palpable en la ayuda prestada a los invasores extranjeros y para contrarrestarla viene la cristianización y pacificación del Darién" (36).

[114] Debo recordar que la tarea de los intelectuales neocoloniales fue desembarazarse de la importancia del llamado predominio de las zonas de tráfico comercial y abiertas al exterior. De aquí que Gasteazoro escriba: "Un nuevo período, que llamaré del Comercio ilícito, se inicia con el traslado a sitio más seguro y propio para la defensa, de la ciudad de Panamá. Su mudanza se comienza a planificar cuando Morgan despoja la ciudad que fundara en 1519 Pedrarias Dávila. No terminó, ni mucho menos, el peligro exterior, pero las preocupaciones, inquietudes y temores se tornaron en este entonces más de carácter oficial que popular. Creo, en efecto, poder advertir una acción y una finalidad distinta en este nuevo momento del que le antecede. No se trata ya del simple ataque a la manera de Drake o Morgan, tendientes a obtener un cuantioso botín de sus incursiones. Si bien continúan las expediciones con esa finalidad inmediata, tiene lugar simultáneamente otra acción con fines más comerciales y me atrevería a decir hasta colonizadores. Mirando la piratería gráficamente, en el admirable mapa que sobre el asunto nos ha trazado Ángel Rubio, notaríamos fácilmente como se ha desviado poco a poco la atracción por las ciudades terminales. Ahora las incursiones afectan también al interior de la gobernación. Tanto los pueblos de Veragua como los de Remedios, Alanje, San Lorenzo, Santiago y los Santos sienten la angustia, para ellos desconocida, de las invasiones foráneas" (138).

[115] Gaston Bachelard, que ha estudiado la dimensión psicológica de lo profundo como obstáculo epistemológico a la investigación científica, ha escrito lo siguiente: "Pero el mito del interior, es uno de los procesos fundamentales del pensamiento inconsciente más difíciles de exorcizar. Según nuestra opinión, la interiorización pertenece al reino del ensueño. Se la encuentra particularmente activa en los cuentos fabulosos" (1984: 120).

[116] Recordemos a la Malinche en México.

[117] La primera edición fue de 1934 con el título *El Tesoro del Dadaíbe*.

[118] Ariadna García Rodríguez afirma lo siguiente: "Vasco Núñez de Balboa, conquistador español del siglo XVI, adquiere la ciudadanía panameña durante los primeros años de la república, a principios de este siglo. Este "panameño" nacido en España, tal como se lo describe en 1975 durante la ceremonia de inauguración de una estatua en honor al mismo con motivo de la conmemoración de la conmemoración del V centenario del natalicio del descubridor del Mar del Sur en su ciudad natal, Jeréz de los Caballeros, España, se convierte en un "ciudadano" de las Américas gracias, no ya al hecho histórico, sino a un mito geográfico" (2001: 462). Para más referencias, considero que este ensayo es un trabajo completo que analiza la relación de la crónica y la ficción en la novela de Méndez Pereira.

[119] Rodrigo Miró se expresa escuetamente sobre Octavio Méndez Pereira y su obra, así: “Y Octavio Méndez Pereira nos había introducido, con el Tesoro del Dadaíbe, biografía novelada de Núñez de Balboa, en la cantera del tema histórico, explotado luego por él mismo en Tierra Firme (1940), reconstitución de aspectos de la vida colonial. El primero de estos libros, que ha merecido varias ediciones, nos regala una visión convincente del héroe y su medio...” (1972: 274).

[120] Sobre el origen de Anayansi, Ariadna García Rodríguez, escribe: „Hasta ahora no me ha sido posible esclarecer el origen y / o sentido del nombre Anayansi aunque he encontrado dos datos que, si bien pueden ser cuestionables, no dejar de ser interesantes como posible hipótesis sobre la procedencia de dicho nombre. Mi primer dato proviene de la tesis o trabajo de graduación de Matilde Edwards que trata sobre esta misma novela de Méndez Pereira. En dicho trabajo, la autora establece que “Anayansi” parece el resultado de una mezcla del castellano “Ana” con terminación indígena “Yansi”, opinión ésta que coincide con mi propia hipótesis inicial sobre el significado del nombre. No obstante, según la autora de esta tesis Méndez Pereira le confiesa que el nombre lo leyó en una vieja crónica de difícil acceso o localización, pero en vista de que el nombre de la crónica no se menciona la referencia adquiere un carácter informal que da pie a especular sobre la veracidad de la información provista. Es decir, no podemos saber con exactitud si es la negligencia de Edwards o un olvido (intencional o no) o reserva de parte del escritor lo que nos priva de la fuente bibliográfica. La otra pista sobre el asunto, versión por la cual me inclino ya que un origen colectivo del nombre explicaría el silencio u olvido de Méndez Pereira, me fue provista en una entrevista personal hecha al profesor Marcos A. Robles, historiador y jefe de la sección de libros raros y antiguos de la Biblioteca de la Universidad de Panamá. Según este historiador, es probable que dicho nombre tuviera un origen colectivo producto de alguna tertulia o conversación informal, lugar donde se reunían los intelectuales de la época durante los primeros años de la República. En dichas reuniones salió a relucir la aparente soledad amorosa de Balboa, en comparación con figuras españolas como Cortés, y en respuesta a esa preocupación se formalizó la idea de acompañar a Balboa de una dama y de escribir sobre ella. A grosso modo, este es el resumen de lo que parece ser un secreto a voces en los círculos académicos panameños, pero de lo cual no hay ninguna documentación o registro oficial que la corrobore. Lo que sí es incuestionable es la participación de Méndez Pereira no sólo en dichas tertulias sino en todo el ámbito intelectual de su época; se puede asumir entonces que Calderón R., siendo residente de Panamá por este período y amigo de Méndez Pereira, también haya participado de dicho medio. Aunque no podría determinarse si hubo un acuerdo entre ambos escritores con respecto al nombre de la amerindia, lo cierto es que dicho nombre aparece por primera vez en 1926 en el libro del nicaragüense, cuya obra está hecha siguiendo el modelo de las Tradiciones peruanas y en donde se narran hazañas y anécdotas de indios y conquistadores de la Tierra Firme (Panamá) y Nicaragua” (468).

[121] Sobre la existencia de Anayansi insiste el mismo Méndez Pereira en una pequeña obra historiográfica dirigida a estudiantes norteamericanos: “Por sus dotes de organizador y sus valientes iniciativas, pronto llegó a ser gobernador en la colonia Vasco Núñez de Balboa. Con él a la cabeza, extendió ésta a su hegemonía hasta los dominios de de los caciques Careta, Ponca y Comagre, donde recogieron oro y muchas noticias valiosas. En prueba de alianza y de paz, Careta entregó su hija Anayansi a Vasco Núñez, quien hizo de ella su compañera y su intérprete. Anayansi avisó una vez a su amo y señor de una conjuración de los indios, en que se trataba de caer sobre él de improviso y asesinarlo” (1936: 39).

[122] En esta línea de figuras femeninas ha sido menos afortunada la existencia de Flor de Aire, la mujer-india del capitán español Rogel en la novela *India Dormida* (1948) de Juan B. Sosa. A Anayansi, incluso, se le recuerda con un parque que lleva su nombre en la Avenida Balboa.

[123] En un texto de Octavio Méndez Pereira publicado en 1946, en Lotería, leemos su desilusión con respecto a las expectativas puestas en el Canal: “Del Canal apenas nos ha quedado los mendrugos de los barcos y de los turistas que vemos pasar con otras banderas. Ni un túnel, ni un puente permanente para cruzar los dos pedazos de nuestra República, ni un gran camino carretero que resistiera los camiones de guerra de nuestro gran aliado, ni un comercio cuyo principal rendimiento fuera para nosotros” (1987: 65).

[124] Por la frustración, con respecto a las expectativas con respecto al Canal, vemos que sobresale la posición provinciana, tradicional, la necesidad de efectuar la cerrazón y su no conformidad con la modernidad de la situación neocolonial – el comercio, los turistas y la movilidad de los ciudadanos: “No nos caracterizan a nosotros ni la resistencia de los continentales, ni la independencia de los peninsulares, ni la agresión de los insulares que se defienden con el aislamiento. He sostenido yo antes con respecto a Panamá, que esta posición de puente del mundo nos va creando, sin darnos cuenta una psicología de pueblo de tránsito, si así pudiera decirse. Psicología ligera, despreocupada, sin sentido de tradiciones, de constancia, ni aun de nacionalismo bien entendido, pues el que a veces ha apuntado ha sido imitaciones de fobias. Vivimos como la Victoria de Samotracia con un pie en tierra y otro en el espacio, para emprender un viaje. Cada día aumenta el número de panameños que han salido del país y que habiendo salido quieren volver a salir y se sienten desarraigados e incómodos en el medio que los vio nacer. Y este afán de salir, de pueblo que está a punto de irse para alguna parte, nos viene desde luego por contagio de los viajeros o turistas que diariamente vemos. Nuestra psicología se afecta también por otros aspectos, por la influencia de estos viajeros. El turismo como tal y en este sentido, es siempre inmoral y hace por donde pasa lo que no hace o no se atreve a hacer en su casa. Va dejando, pues, un sentimiento de despreocupación y ligereza que aumenta constantemente en la psicología del panameño. Y para el turista son las cantinas y el cabaret que inundan nuestras ciudades puertos; para él es el comercio inmoral y fácil que aleja a nuestro hombre del campo de la agricultura y de la industria” (1987: 63).

[125] En el Tercer Congreso Científico Panamericano de 1925, reunido en Lima, en el que se discute el futuro de las universidades en América Latina, afirma Méndez Pereira: "Para esto, para una acción cívica americanista como la que propone Belaúnde, es preciso que se refleje abiertamente en la universidad hispano-americana ese carácter social y democrático que ya tienen las de los Estados Unidos y que las hace preocuparse más del ciudadano que del leader como las inglesas, o del científico, como las alemanas"(16 y 17).

[126] En este sentido, algunos intelectuales panameños pudieron haber leído con admiración a Abelardo Bonilla cuando este construye el mito de la base de la cultura y la nación costarricence, así: "la cultura costarricence nació y se desarrolló en la altiplanicie de nuestra Meseta Central y sus manifestaciones tiene las características de esta zona: naturaleza apacible, sin grandes relieves, de clima suave, en que la acción del hombre es relativamente fácil. Hasta principios de este siglo este asiento de la vida nacional se mantuvo virtualmente aislado por la escasez de comunicaciones, lo que significó también el aislamiento del hombre y la determinante de muchos rasgos de su carácter" (1967: 33).

[127] Es aquí que vemos la unilateralidad de la afirmación de Peter Szok cuando acentúa el aspecto hispanofílico de Méndez Pereira y, además, del popular presidente Belisario Porras (La Patria es el recuerdo: 1997). Es precisamente con Belisario Porras, como Presidente, y con Méndez Pereira, como Secretario de Instrucción Pública, que son contratados los pragmáticos educadores americanos en Panamá (Cantón: 1957).

[128] "Méndez Pereira se decidió a romper con el pasado y crear una nueva tradición, y en 1919 abrió las puertas del Instituto Nacional a las niñas, quedando así establecida oficialmente la co-educación en el primer plantel de la República" (Cantón 1955: 150).

[129] Vasco Núñez de Balboa había salido endeudado de La Española cuando había querido dedicarse a a la agricultura "pero la vida reposada y tranquila del granjero no cuadraba con sus grandes alientos de aventurero. Además, la tierra se mostró hostil con sus ensayos de semillas europeas; sus cosechas no correspondieron a los gastos y pronto se vio acosado por las miserias y las deudas" (16).

[130] Aquí se connota la ilusión del Canal de Panamá que no trajo el bienestar esperado por todos. Vasco Núñez de Balboa sería el socialista liberal, el que trata patriarcalmente y con mano suave a los indios, el que no hace diferencias de razas, el que reparte equitativamente el botín – léase los beneficios del estado y el Canal – entre los que están en el proyecto de una nueva empresa: la conquista del Mar del Sur.

[131] Ana Elena Porras con un matiz más apaciguado que el que yo ofrezco a este respecto, dice: "Como metáfora, Anayansi representa un puente, unión y comunicación entre la cultura indígena y española. Como símbolo nacional, ella significa el origen de una cultura

y una nación mestiza y, también, la tolerancia y la subordinación en el contexto colonialista” (2005: 72).

[132] Para un análisis más preciso sobre la Malinche ver Jean Franco (1996) y a Tztan Todorov (1982). En este sentido, Anayansi tiene algunos rasgos que comparte con la Malinche como el de haber aprendido el idioma rápidamente y de haber traicionado a los suyos. No fue vendida como esclava como sucedió como la Malinche, pero sí cedida por su padre al conquistador. Es más, no tuvo hijos como aquélla.
[133] Esta afirmación, por supuesto, es tipológica.

[134] “En la república de Panamá, como en todo país joven, abundan más los literatos que los científicos, y entre los primeros es mayor el número de los poetas que el de los pensadores, considerando en este sector a los hombres de letras, es decir, a los que se dedican al cultivo de la historia, la novela, las narraciones y la anécdota. El número de los amantes de la musa que se mira en fuente Castalia, nulo a comienzos del siglo pasado, ha ido creciendo juntamente con el desarrollo material e intelectual del País, y ha alcanzado sus dos épocas de mayor acrecentamiento de 1901 a 1920, y de 1935, a la fecha” (1970:80).

[135] Recientemente, Margarita Vázquez ha publicado un trabajo sobre el ensayo en Panamá en el que se analiza la historia de las dicotomías en la ciudad letrada. En este sentido, afirma: “En Panamá, han sido catalogados como ensayos muchos de los libros de crítica literaria y ha bastado que demuestren una alta capacidad de análisis, interpretación, lucidez y conocimiento para ser considerados buenos ensayos “(2004: 93).

[136] En este sentido, Alejo Carpentier, para el caso de Cuba, afirma: “Me encarcelaron en 1927 [...] En prisión empecé a escribir mi primera novela, ¡Ecue-Yamba-O! (voz Lucumí que significa algo así como Dios, loado seas) [...] ese mismo año, y al salir de la prisión, Marinello, Mañac, Ichaso, Tallet y yo fundamos la Revista de Avance. A pesar de todo lo que se ha dicho, yo considero que era una revista pacata y muy mal orientada. No había una verdadera selección de los materiales que publicaba. Se tenía una vaga idea de que debía ser una suerte de órgano de las ideas nuevas: el cubismo en pintura, la poesía de vanguardia, las modernas tendencias musicales; pero como de costumbre padecíamos un atraso de años y así, por ejemplo, ignorábamos el surrealismo cuando este entraba en su mejor frase. Existía, de otra parte, una fuerte corriente nacionalista. El espíritu de Diego Rivera presidía las artes plásticas y todo artista, en general, buscaba <<plasmar lo nacional>>. Fue entonces cuando nació el término afrocubano. Esta onda nacionalista no era solo local, sino mundial” (en: Cuadernos Hispanoamericanos 2004: 12).

[137] En su ensayo histórico *El tres de noviembre*, publicado en 1930, escribe Diógenes de la Rosa: «Pero quedaría incompleto el examen de este relato de historia si no ensayásemos

una explicación del mismo. La historia viva no puede ser sólo relato. Ha de importar también la crítica" (2004: 14).

[138] "Manifiesto, denuncia, crítica, es en suma la expresión panameña de sentimientos, anhelos e inquietudes que estremecían a las nuevas generaciones intelectuales latinoamericanas en tránsito entre las dos guerras mundiales. Proyección y reflejo indudables de las rebeliones artísticas y literarias ocurridas en el viejo continente que repercutían en el nuevo cuando asomaba su dimisión allende el Atlántico. Insurgencias que daban razón de sí mismas con requisitorias transidas de emoción que certificaban la muerte de los dioses y las culturas, las filosofías, las ideologías y las escuelas precedentes "(1986: 192).

[139] Ángel Rama, por su parte, caracteriza a la Ciudad Letrada en América Latina en el capítulo de la "Ciudad Modernizada" que comienza en 1870 y se extiende hasta 1920, así: "la letra apareció como la palanca del ascenso social, de la respetabilidad pública y de la incorporación a los centros de poder; pero también, en un grado que no había sido conocido por la historia secular del continente, de una relativa autonomía respecto a ellos, sostenida por la pluralidad de centros económicos que generaba la sociedad burguesa en desarrollo. Para tomar el restringuido sector de los escritores, encontraron que podían ser "reporters" o vender artículos en los diarios..." (1984: 74).

[140] En las *Meditaciones del Quijote*, Ortega afirma: "Todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del Estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia en cuanto técnica que enriquece la vida. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías – y no solamente los residuos – a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores [...] Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de las que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su logos [...] No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino del hombre" (67, 68 y 75).

[141] Tzvi Medin afirma que desde la fundación de la revista en 1926 hasta 1930, "la editorial de la Revista de Occidente dio preferencia a los filósofos alemanes, y publicó seis libros de Max Scheler [...] La revista también publicó artículos de Whitehead y Russel, entre otros representantes de diversas corrientes filosóficas, aunque con dimensiones mucho más reducidas que la otorgada a la filosofía alemana. Pero como todo llegaba a través del filtro de Ortega, había algunas corrientes que ni siquiera pasaban, como fue el caso del materialismo dialéctico y el pragmatismo; o la omisión casi total de las obras de Croce y Brunschvicg (la filosofía de la idea), y del existencialismo, Heidegger prominentemente, que apenas si se evoca en una reseña (1994: 34).

[142] Hay varias posiciones en este punto. Por ejemplo, la de P.W. Silver (1988:110) en la que afirma que el falangismo español tergiversó las tesis de *España invertebrada* y la de Xacobe Bastida Freixedo que ve un «fiel seguimiento de la doctrina de Ortega“ por el falangismo (1997: 48).

[143] Westerman afirma que la inmigración abierta a Panamá, sin restricciones, fue cerrándose poco a poco a partir de que el Istmo de Panamá se convirtiera en Nación, en 1904. En este mismo año se expide la ley nr. 6 para detener la inmigración china. Y la ley 3 de 1926 hace referencia explícita al "lenguaje" para impedir la entrada de los antillanos, cuyo idioma original no fuera el español. En 1926, en medio de la situación neocolonial, el político Alfaro, afirmaba, en su ensayo romántico-nacionalista Del gran peligro antillano, lo siguiente: "tenemos una civilización latina seriamente amenazada a menos que nuestros dirigentes tomen las medidas necesarias para contrarrestar el establecimiento de un poderoso núcleo de una raza extraña, con todas sus características manifestaciones en el centro de Latinoamérica" (cita tomada de Westerman 1980: 95 y 97).

[144] Westerman describe la situación del inmigrante antillano, así: "Debido a que el inmigrante antillano se destaca por su apariencia, lenguaje, y actos, levanta sospechas contra él, las que en ocasiones evolucionan hasta el prejuicio y la animosidad. Cuando el panameño nativo vio al antillano adherirse a las costumbres y religión de sus hogares isleños, ¿cómo podía estar seguro de que este comportamiento no demostrara una falta de simpatía hacia los ideales y los valores latinos? Y, posteriormente, cuando también notó que los hijos de estos inmigrantes, con diferentes hábitos tradicionales y diferente nivel de vida, los sobrepasaba en número en una de las ciudades terminales de la República, encontró cierta justificación para su alarma con respecto a la preservación de la cultura latina" (1946: 20).

[145] Ya hemos analizado las repercusiones románticas en los textos literarios de Ramón H. Jurado *San Cristóbal* y Rogelio Sinán *Plenilunio*, ambas novelas publicadas en 1947, respectivamente (2005). Y también hemos hecho un análisis del texto de Rodrigo Miró *Teoría de la Patria*, publicado en aquel mismo año (2004). En este punto, es interesante mencionar a Rodrigo Miró al comentar la obra de Joaquín Beleño, porque es una huída y una negación de la situación neocolonial, al afirmar. "Para Beleño no existen amplios sectores de la nacionalidad, por completo ajenos a su experiencia. Y la Zona del Canal es, por fortuna, una parte mínima de la realidad de Panamá...". (1972).

[146] "Ya lo dijo el talentoso Westerman al referirse al problema panameño de asimilación de ese grupo: Enviaron -los que vinieron al Istmo- sus hijos a pequeñas escuelas particulares, usualmente conectadas con una iglesia y en donde aprendieron historia inglesa, geografía y cívica, contaron en libras, chelines y peniques e ignoraron completamente el hecho de que estaban viviendo en Panamá" (22).

[147] "La igualdad formal y el poder de hecho". Sería, además, un error subestimar la presencia teórica de un Max Scheler entre los intelectuales panameños. Por ejemplo, esta presencia se hace sentir en el análisis que hace Diógenes de la Rosa de Laurenza al referirse al espíritu de insurgencia –la muerte de los íconos- que había en Europa y en América: "De sus emanaciones no estaban inmunizadas las generaciones coetáneas de la América Latina, particularmente las estudiosas y sus afines. Un tanto apagado su eco tintinea en la verde voz de Laurenza, matizada con fugaz toque de resentimiento generacional, por lo demás socialmente justificado" (1985: 193).

[148] En este punto es interesante recordar la tesis del geógrafo Ángel Rubio, expuesta en *La Ciudad de Panamá (1950)* , porque – junto con Javier Laurenza y, en parte, con Rogelio Sinán – no huye de la modernidad neocolonial, es decir, no elabora un concepto romántico de cultura en contra de la ciudad, aunque sí le da a la ciudad un carácter spenglereano-ortegueano, por su función general de formación y de misión, como „nervio motor de la nacionalidad panameña en su lalbor y en su proceso de desarrollo" y „como protofenómeno de la cultura panameña" (1999: 17 y 71).

[149] "Para el diccionario español de 1726 (su primera edición) significó la palabra patria o folklórica tierra, únicamente el >>lugar, la comunidad o la región donde uno ha nacido<< o una >>región, provincia o cada comarca de un dominio o un estado<<. Este significado estrecho de patria, que el moderno diccionario manual del español diferenció como patria chica, era bastante esparcido antes del siglo XIX". (1991: 26, traducción mía).

[150] "A characteristic of dominated literatures is an inevitable tendency toward subversion, and a study of the subversive strategies employed by post-colonial writers would reveal both the configurations of domination and the imaginative and creative responses to this condition" (Bill Ashcroft y otros 1989: 26). Para un análisis muy interesante que pone en cuestión la aplicación sin más de teorías postcoloniales en América Latina, podría verse el trabajo de Walter Mignolo (2000) en la que se plantea que por haber comenzado la independencia hispanoamericana a comienzos del siglo XIX, y no a partir de la Segunda Guerra Mundial como en África o en Asia, el tema no fue la "descolonización" sino la "modernización" de acuerdo al mundo liberal, humanista de Occidente.

[151] Hoy día hay una discusión muy interesante sobre el binomio universal-particular / literaturas universales-literaturas nacionales y se intenta de encontrar caminos de salida a esta dicotomía por aproximaciones transnacionales que crucen las fronteras lingüísticas, nacionales y disciplinarias. (Ette y Pannewicks: 2006).

[152] Lo curioso de este primer ensayo es que muestra qué tan conscientes eran los patricios del intramuros de sus intereses comerciales, a pesar que el propio Miró – en medio de las ideologías de la Guerra Fría – dijera lo siguiente: "La conciencia de clase, tal como la

entiende el marxismo, es fenómeno inexistente en la literatura política del siglo pasado y primeras décadas de la República. Es que no se da todavía la realidad condicionante" (XXXI).

[153] Lo curioso de este primer ensayo es que muestra qué tan conscientes eran los patricios del intramuros de sus intereses comerciales, a pesar que el propio Miró – en medio de las ideologías de la Guerra Fría – dijera lo siguiente: "La conciencia de clase, tal como la entiende el marxismo, es fenómeno inexistente en la literatura política del siglo pasado y primeras décadas de la República. Es que no se da todavía la realidad condicionante" (XXXI).

[154] Para tales efectos, ver a Carlos Guillermo Wilson (1975).

[155] En Panamá el representante de esta corriente de la Historia de las Ideas fue Ricaurte Soler que con su ensayo de graduación para adquirir el título de filosofía participó de esta mitificación: "En Panamá, el fuerte sentido de lo relativo, y una psicología de amplia tolerancia, características de nuestro pueblo, como de todos los pueblos que en la historia desempeñaron una función transitista…" (1954:.43).

[156] A esta lista podrían agregarse, entre otras más recientes, a las poetisas Stella Sierra, a Isis Tejeira y a Moravia Ochoa, a la filósofa Edilia Camargo, a la politóloga Vilma Ritter, etc.

[157] Norbert Elias da unas sugerentes reflexiones sobre las diferencias de Alemania y Francia con respecto al lugar de los intelectuales, el espacio público y el experto (1976).

[158] En su ensayo *Teoría de la Patria* (1947), Miró había afirmado: "Próximo en el término de este panorama, penetramos la frontera de lo que se ha llamado entre nosotros, con harta impropiedad, poesía de vanguardia. Y digo impropiamente porque, en rigor de verdad, en Panamá no hemos vivido la experiencia. Lo que, generalizando, se llamó vanguardismo tuvo una existencia efímera" (120).

[159] Entre los que afirmaron que no hubo Vanguardia estaba Gloria Guardia (1992) y en cuanto a su tardanza Jaramillo Levi (1980). Pero sí la hubo en Aristides Martínez (2001) y en Elsie Alvarado de Ricord (1992).

[160] El tabogano Rogelio Sinán (poeta, ensayista, novelista) y Diógenes de la Rosa (ensayista) nacieron – así parece – en 1904. El escritor y político liberal-republicano Guillermo Andreve dibuja muy bien – según su prisma – la irrupción de la modernidad de la literatura panameña y recuerda un poco a Octavio Paz al caracterizar a la vanguardia como la tradición de la ruptura: "Roque Javier Laurenza, con su predominio del ancestro

italiano meridional, es atrevido, verboso, pero no ha roto por completo los viejos moldes retóricos, aunque los ataque por deporte y por alardes de iconoclasta. Posee una fibra poética vigorosa, es rico en imágenes; y el estudio, la disciplina, y sobre todo "Nuestra Señora la Voluntad, lo llevarían a gran altura si fuera más constante en su trato con las musas. Más que él, Sinán y Bermúdez, en que la juventud, influida por el desequilibrio de los valores espirituales, a confusión de ideas y la bancarrota de la cultura, es presa de inquietudes inexplicables y de anhelos confusos; ansiosa de cortar el hilo de la tradición marcha al encuentro del porvenir con nuevas ideas, nuevas formas y nuevos métodos y hasta ahora solo ha conseguido perderse en un bosque intrincado en que cada árbol es un enigma y cada piedra un jeroglífico" (1940:95).

[161] A Diógenes de la Rosa nunca se le menciona como vanguardista, porque no fue poeta o narrador. Pero su ensayo el *Tamiz de Noviembre* (1930), que es dialógico, y que fue leído como conferencia en el Municipio de Panamá – una especie de sojets panameño por su carácter democrático de bases – está imbuido de este espíritu vanguardista que quiere terminar la manera de "relato" de la historia hecha por los historiadores republicanos para acercar la historia a la vida: "Pero quedaría incompleto el examen de este retazo de historia si no ensayásemos una explicación del mismo. La historia viva no puede ser sólo relato. Ha de importar también la crítica" (1954: 14).

[162] La revista Lotería – seguida por la revista Tareas editada desde los sesenta – es la fuente principal para estudiar la trayectoria intelectual del ensayo en Panamá. Aquélla fue fundada en 1941 bajo la administración de Arnulfo A. Madrid: "Esta publicación será gratuita de manera que pueda llegar hasta los hogares más humildes" (citado por Escarreola 2005: 6).

[163] Esta dificultad, con respecto a la vanguardia, también se manifestó alrededor del modernismo "la literatura, es entonces, condición de extranjería" (101). Esta posición con respecto al modernismo y, especialmente, con Darío Herrera, Miró la termina corrigiendo sin dejar de acentuar el corsé romántico, y, al mismo tiempo, el mito del pueblo cosmopolita y universal para legitimarla frente a sí mismo y los letrados nacionales: "Por último, quiero aclarar y completar una afirmación mía poco feliz inserta en los "Apuntes sobre Darío Herrera", por muchos aceptada y repetida sin crítica. Le califiqué entonces como "el escritor menos panameño que se puede dar". Quise decir, en rigor que en su obra no se percibe interés en subrayar, como digno de especial atención, el tema o ambiente panameños. Pero muchos de sus poemas, en especial sus sonetos, son claras descripciones de nuestro paisaje, y cuentos y crónicas suyos están ambientados en Panamá. Si eso no fuera suficiente, el espíritu cosmopolita que penetra toda su obra es característico de nuestra ciudad. Herrera representa, muy cumplidamente, lo que hay de universal en el carácter del panameño. Quede claro" (1970: 22).

[164] Con respecto a la personalidad de Hernández, Laurenza escribe: "Hernández era negro y le dolía la piel. A pesar de su inteligencia y cultura, tuvo siempre como una desgracia su

color. Nutrido de historias griega y latina, de lecturas francesas con abates rubios y princesas pálidas, viviendo en Panamá, donde a pesar del poco África que se lleva en el alma y en el cuerpo se tienen esta baja clase de conflictos, no tuvo la suficiente rebeldía como para echar por tierra todos los prejuicios, y sucumbió ante ellos. Tuvo siempre como obsesión la blancura" (101).

[165] En este sentido, Peter Szock muestra esta cerrazón romántica que se presenta en políticos- intelectuales social-liberales como Octavio M. Pereira (1997). No obstante, este más que representar la cerrazón romántica con respecto a la modernidad, se caracterizó por la ambivalencia de sus posiciones que terminó resolviéndose de manera romántica en 1940 con su ensayo Panamá, país y nación de tránsito.

[166] "Aficionado al párrafo largo y la adjetivación larga, es castizo escritor, de inconfundible acento personal" (Miró 1971: 289, negritas mías).

[167] En este sentido, el mismo Roque Javier Laurenza escribió un ensayo sobre la novela *Crisol*. Y después de afirmar lo que algunos no querían escuchar, es decir, que el panameño era un cocktail étnico, escribió: "Esta novela es la novela del criollo. Es el drama que culmina con el amor de los dos personajes de la obra, sólo se unen el vino de Málaga y el jugo dulce de la caña india al fuerte y rubio licor de los sajones. Fábrega es el novelista que le faltaba desde los días de la Emancipación, a los criollos, a los nietos de los españoles" (citado por Jurado 1978:49).

[168] "Está tomando cuerpo entre nosotros la idea de que el conocimiento de la realidad nacional, así como los entusiasmos inherentes a la vida espiritual del panameño, son contrario a los quehaceres y a las inquietudes de otros pueblos de mayor tradición cultural que el nuestro. Los que así piensan se imaginan que los afanes del intelecto y el juego de las ideas del panameño deben circunscribirse a los límites que le trazan su conformación geográfica, su tradición histórica y los imperativos de la vida política, social y económica que le circunda. Que los afanes y las inquietudes intelectuales deben orientarse excluidamente hacia la búsqueda de lo que ellos denominan, con cierta vaguedad, la esencia de lo panameño, como si ello fuera una cuestión antinómica o excluyente con respecto a las tareas del espíritu" (1961:7).

[169] Entre los ensayos filosóficos más representativos de este nacionalismo cultural están el de Ricaurte Soler *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX* (1954); Diego Domínguez Caballero *Esencia y aptitud de lo panameño* (1946); Isaías García *Naturaleza y forma de lo panameño* (1956). Diógenes de la Rosa, que sigue una concepto ortegueano de nación desarrollado en *España invertebrada* (1927), como proyecto y voluntad, ya expuesto en su famoso ensayo de 1930 *Tamiz de Noviembre*, escribe el prólogo de la obra de Isaías García y toma distancia de esta corriente al afirmar, lo siguiente: "buscar lo invariable en el espíritu o las manifestaciones de un pueblo como

entidad nacional o la universalidad en sus particularidades expresivas temporales, lleva siempre a resultados conocidos" (XV). Y para un estudio muy interesante de la formación de estas corrientes filosóficas ver a Patrick Romanell *La formación de la mentalidad mexicana* (1954).

[170] Ya en *Los poetas de la generación republicana*, Laurenza también señala la decepción de los criollos con respecto a las expectativas del canal y, sobre todo, el carácter material del espíritu nacional.

[171] Ricardo J. Alfaro escribió *Diccionario de anglicismos* que tiene el siguiente subtítulo: "Enumeración, análisis y equivalencias castizas de los barbarismos, extranjerismos, neologismos y solecismos que se han introducido en el castellano contemporáneo" (1950).

[172] José Isaac Fábrega escribe por ejemplo:"Panameños que no captan, y no reciben a la nación porque no pueden entenderla. Son una parte apreciable de los 57.634 panameños radicados en jurisdicción de la República y especialmente en Panamá, Colón y Bocas del Toro, más los miles de panameños radicados en la Zona del Canal, que se expresan en inglés, y transmiten a sus hijos el inglés que recibieron, y absorben la cultura en el idioma inglés, y sólo saben la tradición, de historia, de arte, y de manera de vivir aquello que se halla impreso en los volúmenes ingleses. Porque no sólo hay la circunstancia de que tales panameños, no aportan, en lo objetivo, su cuota de aglutinante o argamasa para una misma lengua nacional, sino que ellos, además, – y esto es aquí lo importante – no tienen el instrumento interno primordial para captar a la nación en sus líneas y esencias" (21).

[173] "Ya lo dijo el talentoso Jorge Westerman al referirse al problema panameño de asimilación de ese grupo: "Enviaron los que vinieron al Istmo sus hijos a pequeñas escuelas particulares, usualmente conectadas con una iglesia, y en donde aprendieron historia inglesa, geografía y cívica, contaron en libras, chelines y peniques e ignoraron completamente el hecho de que vivieron en Panamá" (22).

[174] A este respecto ver el olvidado estudio – y casi nunca citado texto – de Alfredo Cantón *El desenvolvimiento de las ideas pedagógicas de Panamá* (1955).

[175] A este respecto ver el olvidado estudio – y casi nunca citado texto – de Alfredo Cantón *El desenvolvimiento de las ideas pedagógicas de Panamá* (1955).